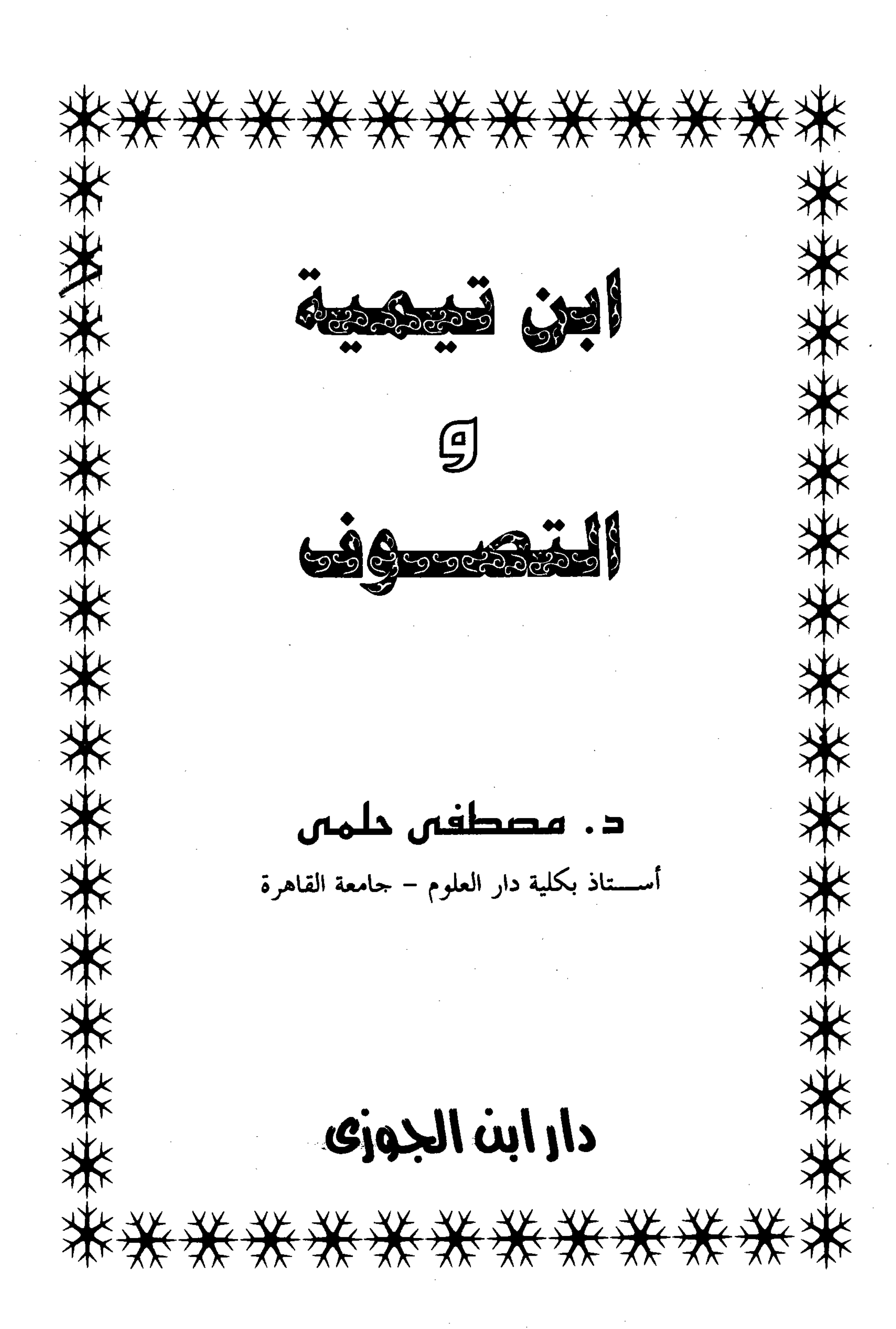
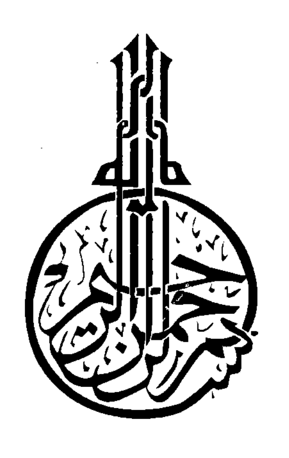


ابن تيمية و التصوف

د. مصطفى حلمى

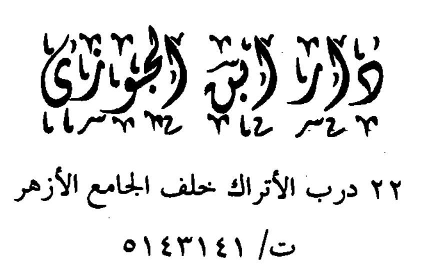
أسـتاذ بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

دار ابن الجوزى



ابن تيمية
و
التصوف

الطبعة الاولى
رقم الإيـداع
٢٨١٣ / ٢٠٠٥



٢٢ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر
ت/ ٥١٤٣١٤١

مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله نستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا. من يهد الله فهو المهتدى، ومن يضلل فلا هادى له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمد عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً.

أما بعـــد..

فبعون الله تعالى وفضله هاأنذا أقدم الطبعة الثانية من كتاب "ابن تيمية والتصوف" محافظاً على مادته الأصلية بالطبعة الأولى مع إدخال بعض تعديلات رأيتها ضرورية لتفى بغرض بيان موقف شيخ الإسلام النقدى للصوفية على اختلاف مذاهبهم سواء كانوا من أهل السنة كالغزالى والهروى الأنصارى والجيلانى أو من صوفية الفلاسفة كالحلاج وابن عربى والسهرودى ومن نحا نحوهم، وكان حريصاً فى الوقت نفسه على شرح وتفسير أعمال القلوب الواردة بالكتاب والسنة من حيث الحث على محبة الله تعالى ورسوله ﷺ ، وإيضاح درجات التقرب إلى الله عز وجل وشرح طريق السالكين لطريق العبودية الحقة من الاستغفار والتوبة والرجاء والخوف والمحبة والتوكل والإنابة والصبر والرضا وغيرها مما يسميها الصوفية بالأحوال والمقامات حسب اصطلاحهم، ولكنه يدخلها ضمن الأعمال الباطنة، أو أعمال القلوب التى تعد لوازم العبادات أيضاً ، وهى واجبة فى حق المسلمين كافة - لا الصوفية وحدهم - (مثل سائر ما أمر الله ورسوله ﷺ من

الأمور الباطنة والظاهرة، ومثل إخلاص الدين لله والتوكل على الله، وأن يكون الله ورسوله ﷺ أحب إليه مما سواهما، والرجاء لرحمة الله والخشية من عذابه والصبر لحكم الله والتسليم لأمر الله..).[1]

بل إن دراسة وقائع حياته والتجارب والمحن التى اجتازها تعطينا الدليل على تصور الشيخ للارتباط الوثيق والضرورى بين الاعتقادات والأعمال، وترشد المسلم المعاصر إلى معرفة العقائد والقيم الصحيحة بأدلتها واتباعها بدلاً من السبل المتشعبة التى سلكها أغلب مشائخ الصوفية وأتباعهم فحادت بهم عن الطريق السوى.

كذلك يحثنا على اتباع السابقين الأولين فى جميع علوم الدين وأعماله كالتفسير وأصول الدين وفروعه والزهد والعبادة والأخلاق والجهاد وغير ذلك، لأنهم تركوا لنا منهجاً محكماً فإن (من أعظم ما أنعم الله به عليهم اعتصامهم بالكتاب والسنة، فكان من الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان أنه لا يقبل من أحد قط أن يعارض القرآن لا برأيه ولا بذوقه ولا معقولة ولا قياسه ولا وجده، فإنهم ثبت عنهم بالبراهين القطعيات والآيات البينات أن الرسول ﷺ جاء بالهدى ودين الحق).[2] وكلمات الشيخ فيها تعريض سافر للمتكلمين والفلاسفة الذين يقدمون ما يظنونه أدلة العقول على أدلة الكتاب والسنة، وهذا ما يعنيه بقوله: (لا برأيه ولا معقوله ولا قياسه) ونفس النقد موجه إلى الصوفية الذين يقدمون (الذوق والوجد).

ونحن نثبت بهذا الكتاب خطأ الصفة الشائعة حول شيخ الإسلام بالتحجر والجمود وقسوة القلب.. الخ، مما أشاعه عنه خصومه، لأننا نكتشف من خلال

---

(١) فتاوى شيخ الإسلام، جـ١١، ص٢٠٠.

(٢) الفرقان بين الحق والباطل، ص٨٥.

الدراسة أنه كان عالماً زاهداً ورعاً عابداً لله تعالى فى حركاته وسكناته، وإن جهاده بالقلم واللسان والسيف لم يشغله عن التقرب إلى الله ﷻ بالأذكار والنوافل بل اعتبرها زاداً له فى طريق جهاده الطويل.

إن ابن تيمية يفتح لنا الآفاق الواسعة على النبع الصافى من الكتاب والسنة التى لو نهل منه كل مسلم لتحققت له السعادة بمعرفة ربه ﷻ وتذوق حلاوة معرفته والتنعم بذكره قلباً ولساناً والتقرب إليه سبحانه وتعالى بما أمر به ورسوله ﷺ.

ويأتى أخيراً غرضنا من هذا الكتاب إلى الدعوة لدائرة الإسلام الكبرى بعقائده وعباداته وشرائعه وقيمه الأخلاقية بغير شوائب دخيلة على تراثنا، حينئذ يجد المسلم ما يبتغيه من حياة طيبة فى الدنيا ونعيماً مقيماً - برحمة الله وفضله - فى الآخرة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين...،،

مصطفى حلمى

الإسكندرية فى:

٢٢ من جمادى الآخرة سنة ١٤١٣هـ

١٧ ديسمبر سنة ١٩٩٢م



مقدمة الطبعة الأولى

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين.

وبعـــد..

فإن موضوع هذا الكتاب هو موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من التصوف.

وربما يسأل سائل: ما الدافع لاختيارنا لمبحث التصوف وقد امتلأت أرفف المكتبات بعشرات أو مئات الكتب فى نفس الغرض؟

ولكننا نحمل الإجابة بدورنا فنوضح أن من الأسباب ما يتصل بظروف العصر الذى نعيش فيه، أو ما يتعلق بطريقة شيخ الإسلام فى تشخيص الأدواء ووضع العلاج لها بطريقة خاصة حاسمة، فيغنينا باجتهاداته عن مؤلفات غيره.

ومن الناحية الأولى، فإننا نجتاز أياماً تكاد تتطابق فى ملامحها مع أيامه، فها هى القوى الخارجية العدائية تتكالب على العالم الإسلامى بقوة وضراوة، فتجتاح الأراضى غزواً واحتلالاً، وتقتحم العقول والنفوس بمذاهب ونظريات وأنظمة شتى لتخرج المسلمين من عزِّ الإسلام ومنعته إلى ذلّ الأنظمة الواردة من الشرق والغرب، ولكنَّ الله ﷻ قيض لهذا الدين ما يحفظه كما ورد فى السنن: "إن الله يبعث لهذه الأمة فى رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها".(١)

ونزعم أن ابن تيمية منهم. وإذا كانت نداءاته قد خفت حسب طبيعة المشاكل المثارة فى عصره وانقضت بانقضائه – ومنها المسائل الكلامية أو مباحث الفلسفة

---

(١) ابن تيمية، فتاوى شيخ الإسلام، جـ١٨، ص٢٩٧، ط الرياض.

اليونانية ومنطق أرسطو طاليس - فقد بقيت نظرته للتصوف جديدة كل الجدة تصلح فى زماننا للتسلح بها فى مواجهة مروجى التصوف والمدافعين عنه، إذ ما زال الصوفيون يعيشون بيننا بنفس أفكارهم وطرقهم.

كذلك تظهر جدة أدلته وأصالتها لأنها أدلة قرآنية مشفوعة بتفاصيل من السنة ومتبوعة بأمثلة كثيرة يستمدها من حياة المثقفين للآثار من الصحابة والتابعين والسالكين طريق النبوة.

أضف إلى ذلك كله أننا فى أشد الحاجة للقول الفصل أمام مشاكل أصبحت ملازمة لتاريخ المعاصر - ومنها التصوف - لتدعيم وجهة النظر المعارضة بأدلة تفصيلية، فلا يكفى رفض التصوف ونبذه بلا مناقشة فنحن فى حاجة إلى مقارعة الحجة بالحجة لا سيما أن الصوفية قد برعوا ولهم تاريخ طويل فى إلباس التصوف ثوباً إسلامياً قشيباً، إن لم يجعلوا الإسلام فى قمته منحصراً فى التصوف وحده.

إنهم برعوا فى تلقف شباب المسلمين الباحثين عن الحق، فيقعون فى شباكهم، وكثير منهم بلغ درجة عالية من الثقافة والعلم، ولكنه يحتاج إلى قوة جذب أخرى تتساوى فى قوة جذب الصوفية وأساليبهم العاطفية المستمدة من الوجدان، والمغرية بعواطف المحبة والرجاء فى الله تعالى.

إننا نرى أن الأدلة العقلية وحدها لا تكفى لإشباع النوازع الباحثة عن طمأنينة النفس ويقين القلب، وقد جاء الإسلام مخاطباً الإنسان فى كينونته كلها - العقلية والعاطفية والنفسية جميعاً - ولذا فإن السبيل إزاء هذا التصوف هو تقويم البديل - أى الإسلام فى شموله وتكامله - لا فى ثوب العقل كما يفعل المتكلمون، والفلاسفة، ولكن بتقديم النماذج فى الأشخاص الذين فهموه وطبقوه وساروا على طريق النبوة، وهذا ما حرصنا على اتباعه كما سيتضح من خطة البحث.

خطـة البحـث:

للسبب الآنف ذكره وصلة وثيقة بوضع خطة البحث، إذ كان لابد من التعرض لحياة الأوائل وتأصيل حياة الزهد الإسلامية من منابعها، وقد عرضنا لبعض الشخصيات مصطحبين إياها فى تفاعلها مع الحياة والناس، ومكابدتها لألوان من التجارب وذلك لكى نقترب من الحقيقة الحية إلى أقصى الإمكان فليست تراجم هذه الشخصيات فى كتب التاريخ والتراجم إلا بضعة سطور متناثرة، تحتاج إلى منهاج تركيبى لتعود إليها الحقيقة نابضة وكأنها تعيش بيننا، وإذ قلنا إنهم زهاداً أصبنا الحقيقة، ولكنها بعض الحقيقة وليست كلها، فقد عرضنا لجانب من جوانب هؤلاء الذين استمسكوا بتعاليم رسول الله ﷺ وظلوا أمناء على التراث العظيم يصدون به أمواج الانحرافات والتغيرات، ولم ينقطع بعدهم على مر الأعصار من يجدد لهذه الأمة دينها، واضعين نصب أعينهم الحديث العاصم لهم من الزلل: "إنى تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدى أبداً: كتاب الله وسنتى".

ولهذا السبب استغرق فصل الزهد عند المسلمين الأوائل.[1] جانباً كبيراً من اهتمامنا للتدليل على سلامة سلوكهم المتوافق مع كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، فقد عاشوا طبقاً للحياة الإسلامية الصحيحة، وقاموا بصياغتها على هدى الإسلام.

ولما كان هدفنا الوقوف من التصوف نفس الموقف الذى اتخذه شيخ الإسلام ابن تيمية، فقد رأينا اختطاط المنهج الوسط بين طرفين:

أحدهما: يؤيد التصوف تأييداً مطلقاً ولا يقبل مناقشته. والآخر: يهدمه من أساسه ويلفظه ويستبعده.

---

(١) نشر بكتاب مستقل باسم (الزهاد الأوائل) بطبعته الأولى، ثم أعيد طبعه باسم (مع المسلمين الأوائل فى نظرتهم للحياة والقيم)، ط دار الدعوة بالاسكندرية، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

لهذا سنختط طرقنا بحيدة علمية واقتناع بسلامة المنهج المقارن بين الدول الإسلامية فى ذاتها وبين ألوان الفكر والسلوك المتعددة، أى فى دوائر علم الكلام.[١] والفلسفة والتصوف.

وفى الحديث عن التصوف فإننا نرى أن أغلب الباحثين المعاصرين المؤيدين للتصوف الإسلامى يصفونه بأنه الثروة الروحية فى الإسلام، أو أنه أروع صفحة تتجلى فيها روحانية الإسلام حيث يفسرها هذا الدين تفسيراً عميقاً يشبع العاطفة ويغذى القلب بدلاً من التفسير العقلى للمتكلمين والفلاسفة، أو التفسير الصورى للفقهاء.[٢] إلى غير ذلك من عبارات تجعله فى درجات الرقى الأخلاقى وتكاد تصل به مقام النبوة والصديقية وما دام بيان منهج البحث ضرورى فى أية دراسة – لا سيما ونحن إزاء موضوع تعددت فيه الأبحاث وتراكمت، واختلفت فيه الآراء والنظريات بين التأييد والمعارضة، فإننا نرى أنه من الضرورى إلقاء نظرة عامة على هذه الدراسات التى تكاد تنحصر فى تيارات ثلاثة:

أولها: كتابات المؤيدين للتصوف والمدافعين عنه كالكلاباذى والسلمى والقشيرى والمكى والغزالى والهويرى والهروى والجيلانى وغيرهم.[٣]

الثانى: المعارضين للتصوف من أغلب الفقهاء والمتكلمين طوال العصور، وربما يمثله اتجاه ابن الجوزى. وهذا الاتجاه قد لا يسلم من التحيز ويفتقد النظرة العلمية الصحيحة إلى جانب تأثيره الشديد بشيخه ابن عقيل الذى كان يرى فى الصوفية إما أهواء متبعة أو رهبانية مبتدعة.

---

(١) التزمنا بنفس المنهج، بكتابنا (منهج علماء الحديث والسنة فى أصول الدين "علم الكلام"، ط. دار الدعوة بالاسكندرية، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.

(٢) د. أبو العلا عفيفى، التصوف الثورة الروحية فى الإسلام، ص٦.

(٣) انظر ص ٢٧٦ من الكتاب.

وكان يدعو المسلمين إلى عبادة الله ﷻ وفق العقل والشرع دون المظاهر التى حرص الصوفية على اتباعها من إهمال الحقوق وترك الأولاد والالتجاء إلى زوايا المساجد.[1]

وكان الشافعى يحمل بقوة على التصوف والصوفية، قال: (التصوف مبنى على الكسل، ولو تصوف الرجل أول النهار لم يأت الظهر إلا وهو أحمق).[2]

الثالث: الموقف الوسط ويعبر عنه أمثال ابن تيمية وابن القيم وابن خلدون إذ يؤيدون الاتجاهات الصوفية المطابقة للكتاب والسنة، ويعارضون بشدة مذاهب التصوف الفلسفى عند الحلاج والسهروردى المقتول وابن عربى ومن سلك مسلكهم، ويرى ابن تيمية أن هؤلاء الذين يأخذون بناحية الروح وحدها أخطأوا، وهو نفس الخطأ الذى يقع فيه من يغلب الجانب المادى فإن انسلاخ أحدهما عن الآخر يصبح نوعاً من البدع؛ لأن الإسلام يدعو للعمل لصلاح المجتمع الإنسانى، كما يحرص على التذكير بالحياة الأبدية بعد الموت، ولهذا فلابد أن يلتحم جانب الصدق والإخلاص مع عمل الجوارح الظاهرة، بل يذهب إلى كل عمل ينطوى على الرغبة فى إرضاء الله سبحانه وتعالى والإخلاص له عبادة، ويقول: (ثم إن الدنيا تخدم الدين).[3] مؤكداً عمومية مبدأ الربط بين إرادة المال والشرف، وحقيقة الإيمان وكمال الدين، فهذا هو الصراط المستقيم (صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين).

ويعتمد أصحاب هذا المنهج على المقارنة بين تعاليم الإسلام الأصلية فى مصدريها: الكتاب والسنة وبين المواقف المختلفة للصوفية.

---

(١) ابن الجوزى، تلبيس إبليس، ص٣١٦.

(٢) ن.م، ص١٥٩. وصفة الصفوة، جـ١، ص٤.

(٣) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص١٧٩.

وعبارة ابن خلدون الآتية توضح لنا معارضته للغلو فى اتباع المشايخ وإحاطتهم بهالات القدسية (وليس ثناء أحد على هؤلاء حجة - وهو يقصد ابن عربى وابن سبعين واتباعهما من صوفية وحدة الوجود - ولو بلغ المثنى عليه ما عسى أن يبلغ من الفضل، لأن الكتاب والسنة أبلغ فضلاً وشهادة من كل أحد). (1)

على أن القاعدة التى تقررها النصوص من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية توضح أن الأساس فى الأفضلية من حيث العصور الماضية هو العصر الذى ظهر فيه رسول الله ﷺ (فمن جعل طريق أحد العلماء والفقهاء أو طريق أحد من العباد والنساك أفضل من طريق الصحابة فهو مخطئ ضال مبتدع). (2)

وهذه القاعدة على طرف النقيض من آراء المستشرقين ومن اتبع منهجهم متخذين من نظرية (التطور) سبيلاً ومنهجاً، فجعلوا المتأخرين أفضل من السابقين؛

وقد أيد الرسول ﷺ أفضلية الصحابة على من تلاهم من أهل القرون التالية، فقد ثبت فى الصحيحين من غير وجه عن النبى ﷺ أنه قال: "خير القرون القرن الذى بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم". (3)

ونفهم من دراستنا لسيرتهم أنهم قاربوا حد الكمال فى فهمهم للإسلام عقيدةً وسلوكاً وعبادات كما سنرى، وقد قال تعالى فى وصفهم: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ﴾ [التوبة: ١٠٠]، والصياغة الجامعة الآتية توضح ذلك: (فإن خير الكلام كلام الله، وخير الهدى هدى محمد ﷺ، وخير القرون الذى بعث فيهم، وإن أفضل الطرق والسبل إلى الله ما كان عليه هو

---

(1) ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص١١٠.

(2) ابن تيمية، الصوفية والفقراء، ص٢٣.

(3) ابن تيمية، النبوات، ص١٦١.

وأصحابه).[1] وذلك تفسير الآية السالفة الذكر إذ يرى فيها ابن تيمية أنها تبين أن الله سبحانه وتعالى قد رضى عن السابقين مطلقاً ورضى عمن اتبعهم بإحسان (وذلك متناول لكل من اتبعهم إلى يوم القيامة كما ذكر ذلك أهل العلم).[2]

وكما يحدث عند التقاء الحضارات بعضها ببعض، فقد التقى المسلمون بالفرس والروم والهند واليونان فنقلوا تراث هذه الحضارات وتأثروا بها وأثروا فيها، إذ أنه فى نزاع الحضارات القائم فى جوهره على نزاع أفكار وآراء ومعتقدات كان لابد أن يحدث بين المسلمين وبين الأمم الأخرى أخذ وعطاء.

وفى القرون الثلاثة الأولى كان الغالب على المسلمين الاستمساك بمنهجهم الإسلامى الأصلى أى تعاليم الكتاب والسنة، وكانا عاصمين لهم من الخطأ والشطط.

وبمرور الزمن، ضعف البعض فى الأخذ بهذا المنهاج، وافتقد هذا الركن المكين، فتشعبت بالمسلين المسالك واختلفت بهم الطرق.

ولعل أهم النتائج المترتبة على هجر هذا المنهج هو أنه بعد أن كان الأوائل يفهمون الإسلام فى دائرته الكلية الشاملة – أى بعبادته ومعاملاته وأخلاقه – فقد انفرط هذا العقد على يد المسلمين فيما بعد، وانقسموا فيما بينهم، فأصبح الاتجاه العقلى الفلسفى والكلامى فى جانب، والاتجاه العاطفى والوجدانى فى جانب، والفقهى فى جانب.

أما كيف حدث هذا؟ فهو موضوع بحثنا، فنبدأ من موقف ابن تيمية الذى أرخ للتصوف منذ بدء ظهوره وما آلت إليه أحواله.

---

(١) ابن تيمية، الصوفية والفقراء، ص٢٢.

(٢) ابن تيمية، النبوات، ص١٦١.

إن دعاة التصوف ومؤيديه يرون أنه الوسيلة لمحاربة مادية العصر الحاضر، ويقول خصومه إن الإنسان لا يستطيع الاستغناء عن الجانب المادى لأنه جانب هام فى تكوين الإنسان يعجز عن الانفلات منه، ثم أن الإسلام جاء مقرراً لهذه الحقيقة، منادياً بالمنهاج الوسط بين إشباع الجسد وإشباع الروح قال تعالى:

﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ ﴾ [آل عمران: ١٤].

كما أنه فى الوقت نفسه رفض الرهبانية ونهى عن اتخاذها سبيلاً فى الحياة: ﴿ وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا ﴾ [الحديد: ٢٧].

إن الموقف الإسلامى الصحيح يشجع الإنسان على الاستجابة لما ركب فيه من تطلع إلى الانطلاق من قيد الغرائز والترفع على الضرورة، ولكن بشرط ألا ينـــزع نفسه من الأرض وإلا انتفى الغرض من وجوده عليها وخوض التجربة الابتلائية كاملة قال تعالى: ﴿ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ﴾ [القصص: ٧٧].

وسنحاول باتباعنا المنهج الاستردادى أن نتخذ من السلف بداية لدراسة أحوال المسلمين فى العصور الأولى عبادة وسلوكاً، وكيف هبت رياح التغيير فألقت بالبعض بعيداً عن الأصول الإسلامية؟

ولا نبغى أيضاً إغفال محاولات المستشرقين التى لم تسلم من الأخطاء، ويرجع الخطأ فى تفسيراتهم وتحليلاتهم إلى قصور فى إدراك طبيعة الحياة الإسلامية لافتقادهم للعنصر الروحى لسيطرة الفلسفات المادية الغربية عليهم. كما تدور أفكارهم حول التقسيمات التقليدية للأفكار الدينية لعقائدهم، وبينها وبين الإسلام بون شاسع واختلاف كبير.

إنهم فى نظراتهم إلى الإسلام صبغوه بعقائدهم الأصلية وأضفوا عليه انطباعاتهم الغربية ونظروا إليه بمنظار الحضارة الغربية.

لهذا كله لم تخل كتاباتهم من أخطاء جوهرية يستخلصها المسلم بفطرته لأنه يستدل بفهمه للإسلام على تعسفهم فى التفسير والتعليل فللإسلام نظام عقدى، يصعب على الباحث ذى العقلية الغربية التركيب، الارتفاع إلى مستواه. والأمثلة كثيرة سنعرض لها فى الصفحات القادمة.

أما الفكرة التطورية الرائجة عندهم فإن موقفنا منها قد يحتاج إلى توضيح. فهناك فرق بين التطور المحمود فى مجالات العلوم والعمران للتشجيع على جهود الإنسان فى اكتشاف ما تنطوى عليه من القوانين التى مكنته من الوصول إلى القمر. ولكن لفظ التطور الذى نعارضه هو المرادف فى مدلوله للتقدم المزعوم فى ميدان الأخلاق والسلوك، فإن هدفه القضاء على المثل العليا، ومغزاه الحقيقى محاربة الفضائل التى نص عليها الدين، كالصدق والوفاء والعدل، وهى التى ستظل ثابتة مهما تقادم الزمن. يقول محمد أسد وهو ربيب الحضارة الغربية العليم ببواطنها وأسرارها (ولكى نصل إلى إحياء إسلامى فإننا لا نحتاج إلى أن نبحث عن مبادئ جديدة فى السلوك تأتى من الخارج - وهو يقصد أوربا - إننا نحتاج فقط إلى أن نرجع إلى تلك المبادئ القديمة المهجورة فنطبقها من جديد). [1]

وبعد هذه المقدمة نترك القارئ الكريم لمتابعة نقد شيخ الإسلام ابن تيمية للتصوف الذى انحرف انحرافاً جلياً عن الأصول الإسلامية لا سيما عند الحلاج وابن عربى، ولكنه كان يتخذ موقفاً وسطاً من الغزالى إلى جانب مدحه لشيوخ العلم والإيمان فى القرون الأولى.

---

(١) محمد أسد، الإسلام على مفترق الطرق، ص١١٤.

وقد بحث الشيخ تاريخياً وموضوعياً كيف بدأ ظهور الزهد فى صفوف المسلمين وكيف اهتم البعض منهم بالحديث عن الوجدانيات والوساوس، وكان فى بدايته ذو طابع إسلامى لاسيما عند أهل الحديث والسنة ولكنهم - أى السلف - لم يعرفوا اصطلاحات الصوفية ولم يستخدموها وإنما ترنموا بالقرآن وغاصوا فى معانيه، إلى جانب الحديث حيث أولوه اهتمامهم يتلقونه ويسجلونه ويحفظونه ويبحثون فى سنده ومتنه، فأخرجت المدرسة السلفية فى عصورها الأولى أعلاماً كباراً، لم يكونوا محدثين أو زهاداً أو فقهاء أو مفسرين فحسب، بل جمعوا بين هذه الاهتمامات أو أغلبها لأن أفكارهم انبثقت من المصادر الإسلامية الصحيحة.

وفى مقابل هذا الخط الإسلامى الأصيل، كان فى الطرف الآخر اتجاه آخر مخالف أخذ يتكون من إرهاصات روح غير إسلامية، آخذ فى التلون والتشكل من كافة الثقافات والاتجاهات ويتطور باختلاف البيئات والعصور حتى أنتج تصوفاً فلسفياً لا صلة له بالمصادر الإسلامية الحقيقية.

إن هذه الحقيقة تبدو أشد الوضوح إذا عقدنا مقارنة بين تراث الزهاد الأوائل وبين مذاهب الصوفية المتفلسفة، إذ أننا نلاحظ بغير عناء وفى لمحة سريعة لا يكاد يخطئ فيها الباحث.

من هذه المقارنة نرى تمسك أولئك بالكتاب والسنة، فما من صفحة من مؤلفاتهم إلا ويقدمون فيها الأصل واضحاً معلناً، نعنى به الإسلام فى دائرته الكبرى - دائرة الكتاب والسنة - بارزاً يكاد يخفى كاتبه بين الآيات والأحاديث لأن مهمته لإظهارها وتفسيرها وبيان معناها.

أما الطرف الثانى، فالمذاهب الفلسفية هى السائدة، تفوح منها رائحة الغنوصية تارة والهندية تارة أخرى والمسيحية فى بعض اتجاهاتها، وإذا التقينا بنصوص إسلامية فهى ملتوية المعنى من فرط اختفائها وراء التأويل.

وتطبيقاً للمنهج الذى خطه لنا أستاذنا الدكتور النشار، إذ يرى أن الزهد نشأ فى المجتمع الإسلامى (كما ينشأ فى كل مجتمع آخر - تحت تأثير عوامل نفسية دينة وسياسية واقتصادية ونبحث هذه الظاهرة فى بيئتها نفسها ونتجه إلى أصولها النظرية فى مآخذها الحقيقية كل ظاهرة فى مجتمع من المجتمعات إنما تستمد حقيقتها من هذا المجتمع وتتطور فى نطاقه ثم فى كافة صوره السنية منها والفلسفية بل السلفية أيضاً ومرد ذلك إلى أن الشيوخ الصوفية سمحوا للتيارات الخارجية أن تطغى على مذاهبهم أى بدءوا بالتأثر بروح العصور المختلفة ثم حاولوا إيجاد الأساس من الكتاب والسنة فحدث الخلط ولعل الأمثلة التى سنقدمها فى بحثنا دليل على صحة ما نذهب إليه، فإن الغزالى تشرب بثقافة العصر ثم وقع اختياره على التصوف ثم تنبه إلى أهمية الحديث فى أواخر حياته، وجاء ابن عربى فتلقف التصوف ودعمه بالفلسفة ثم حاول تأويل النصوص لكى تحقق ما يهدف إليه من إثبات وحدة الوجود.

أما الموقف السلفى فى العصر الحديث فله بحث خاص منفصل يمكن للقارئ الكريم الاطلاع عليه بكتابنا (التصوف والاتجاه السلفى فى العصر الحديث).[١]

والتزاماً بهذا المنهج فقد قسمنا البحث إلى أربعة فصول:

ففى الفصل الأول تكلمنا عـــن:

المدرسة السلفية والتصوف

وفى الثـــانى تناولنـــا موضـــوع:

الزهـــاد الأوائل

منذ عصر الصحابة ثم مدرسة المدينة ومكة والكوفة والبصرة ومدرسة الشام وبغداد وخراسان ثم اليمن.

(١) أصبح بعنوان آخر هو أعمال القلوب بين الصوفية وعلماء أهل السنة)، ط دار الدعوة الإسكندرية ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

وتطرقنا فى الفصل الثالث للحديث عن:

موقف ابن تيمية من النظريات الصوفية

أى نظرية الحلول والتصوف الفلسفى ومذهب وحدة الوجود.

وكان موضوع الفصل الرابع:

الاتجاهات الروحية عند ابن تيمية

ولا يفوتنا فى الختام تقديم جزيل الشكر لكل من عاون فى إخراج هذا الكتاب، ونسأل الله لهم جميعاً أن يجزيهم عنا خير الجزاء.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين...،،

وصلى الله على سيدنا محمد

وعلى آله وصحبه ومن سار على هديه إلى يوم الدين.

مصطفى حلمى

الإسكندرية فى:

٢٧ من صفر سنة ١٤٠٣هـ

١٣ ديسمبر سنة ١٩٨٢م

الفصل الأول

المدرسة السلفية والتصوف

يقابل الباحث فى موضوع التصوف تبايناً واضحاً فى آراء المفكرين حول نشأته ومعناه ومدى اتصاله وافتراقه عن الإسلام، إلى جانب شيوخه وفرقه واختلاف سماته ومدلولاته.. فهناك ما يسمى بالتصوف السنى الذى استلهم بعض عناصره من الكتاب والسنة، والتصرف الفلسفى القائل حيناً بوحدة الوجود وحيناً آخر بمذهب الحلول، أو المتخذ الإشراق سبيلاً للوصول إلى شخصية الحكيم المتأله.

ولكل من هذه الألوان شيوخ وفرق ومريدين ومؤلفات تضخمت بها المكتبة الإسلامية بصنوف شتى أغرت الباحثين بالانكباب عليها ودراستها.

ولم تحظ مدرسة ابن تيمية (٧٢٨هـ/١٣٢٧م) - وهى التى تعرف أيضاً بالمدرسة السلفية[1] - بنفس الاهتمام من جانب المتصدين لبحث موضوع التصوف، حتى قام أستاذنا الدكتور النشار بإفساح المجال للتصوف بمعناه السلفى فى كتابه الموسوعى (نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، الجزء الثالث)، فقام بجهد لم يسبق إليه، إذ أن نظريات السابقين عليه كانت خاطفة ومبتورة، تصف المدرسة السلفية بالعداء للتصوف من غير تحليل للبواعث التى حملت شيوخ هذه المدرسة على اتخاذ الجانب المنابذ للصوفية، ومن غير محاولة لمعرفة درجة النقد ودائرته، وعما إذا كان ينصب نحو التصوف كاتجاه روحى يبحث المسلمون فيه عن المعانى الرقيقة فى الكتاب والسنة واتخذوا منه منهجاً فى نظرية المعرفة وطريقاً للتقرب إلى الله وتربية ذاتية وطريقة لتطهير النفوس، أم اقتصرت مظاهر العداء والمنابذة على التصوف الفلسفى كنوع من نتائج العوامل الأجنبية والثقافات الدخيلة التى حاولت إخفاء الإسلام بين طياتها؟

بيد أنه من الإنصاف أن نذكر أننا تمكنا أثناء البحث من العثور على آراء منصفة للشيخ السلفى ابن تيمية.. فأعطته حقه من التقدير، وكانت دقيقة أيضاً عند

---

(١) "السلفى" بفتح السين واللام وفى آخرها الفاء هذه النسبة إلى السلف وانتحال مذهبهم.. السلفى فقيه فاضل شهم جلد متعصب عن الأصحاب.

المصدر: ورقم ٣٠١ من كتاب الانتساب لأبى سعيد السمعانى (٤٣هـ)، تحقيق جب ط. لندن ١٩١٢م.

وسنعود إلى هذا التعريف بتوسع فى الفصل.

تقييم موقفه من التصوف. نذكر أولاً الأستاذ أحمد أمين الذى لم يمنعه اتجاهه المعتزلى من الإشادة بالشيخ السلفى من حيث كونه زعيم المعارضين لصوفية الفلاسفة الذين أتوا بشيء جديد فى الإسلام لم يكن من جنس (كلام الله ولا رسوله صلوات الله عليه ولا الصحابة.[1] كذلك فعل الأستاذ الدكتور محمود قاسم فى نقده لتصوف المتأخرين، وإشادته بدور شيوخ السلف فى الدور الأخير للمدرسة ومنهم بطبيعة الحال ابن تيمية.[2]

كما لا نغمط أيضاً حق كل من لاوست وسارطون..

أما الأول فإنه يذهب إلى أن بن تيمية لم يخف ميلاً صادقاً نحو اتجاهات التصوف المعتدل، وأنه أتجه فى حرية الحقيقة إلى تصوف وحدة الوجود باعتباره زندقة.[3]

ويرى سارطون أن الإسلام يبدو على أحسن صورة فى آثار السلفيين - منهم ابن تيمية - الذين يدعون للعودة بالإسلام إلى ما كان عليه من الصفاء وتخليصه من الخرافات، التى لم تكن فى الواقع إلا بتأثير الفرق الصوفية المتأخرة التى حجبت صورة الإسلام النقية وأحالت التصوف نفسه من ميتا فيزيقيا باغت عصرها الذهبى بفضل نظريات الغزالى إلى مظاهر خرافات وشعوذة استحوذت على عقول عامة المسلمين وقلوبهم مما جعلت سارطون يقارن بينها وبين الخرافات التى علقت بأدنى أشكال المذاهب الكاثوليكية والبيزنطية، وبعدها السبب فى تأخير المسلمين وحجب الإسلام النقى؛ إسلام السلف الصالح.[4]

ومن الواضح أنه لكى نوفى المدرسة السلفية حقها، يجب أن ننحى جانباً ما لا يثبت أمام البحث العلمى.. إذ لو سلمنا بالنتائج العامة لمنكرى التصوف للكتاب

(١) أحمد أمين ظهور الإسلام، ص٢٢٧، ط. ١٩٥٥م.

(٢) د. محمود قاسم، الإسلام بين أمسه وغده، ص٣٢.

(٣) Laoust = Essai sur Ies Doct.

(٤) د. سارطون، الثقافة الغربية فى رعاية الشرق الأوسط ص٣٤. وص٢٣-٢٤ من كتاب (الشرق الأوسط فى مؤلفات الأمريكيين).

والسنة، إذ تتضمن نـنـزع عن الإسلام المضمون الوجدانى الثابت توفره وفقاً للكتاب والسنة، إذ تتضمن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية من أعمال القلوب والوجدان المسلمين إلى البحث والنظر، منها: الإيمان والبر والتقوى والصدق والنية والصبر والإخلاص والشكر والخوف والرجاء والمحبة. كما أننا نرى الرأى الذى يذهب إليه البعض فيجعل من الرسول ﷺ أول صوفى فى الإسلام، نرى فيه نوعاً من الغلو.[1]

ومن خصائص الحقائق العلمية اتسامها بالنسبية، وقبولها للمناقشة والتعديل فى كل آن مادامت وجهات النظر الجديدة مؤيدة بالأدلة والبراهين.

لهذا ينبغى إعادة بحث الفكرة القائلة بعداء مدرسة ابن تيمية، أو المدارس السلفية للتصوف. والشواهد أمامنا كثيرة تفرض علينا أن نسلك هذا السبيل.[2] فقد أنجبت المدرسة السلفية، قبل ابن تيمية وبعده شيوخاً يدخلون فى عداد العبّاد والزهاد كالهروى الأنصارى (٤٨١هـ/ ١٠٨٨م) وعبد القادر الجيلانى (٥٦١هـ/ ١١٦٥م) وابن القيم (٧٥١هـ / ١٣٥٠م) وابن رجب (٧٩٥هـ / ١٣٩٢م).

وقبل أن نتعرض لمظاهر حياة الوجدان وأعمال القلوب عند السلف بعامة، فإنه ينبغى أن نعرض لتعريف السلف أولاً، ثم نتكلم عن ابن تيمية والتصوف، لكى نتناول رأيه فى المنهج بحث التصوف، مع مقارنة بمنهج المستشرقين فى موضوعنا.

---

(١) د. عبد الحليم محمود، ص٤٩ من مقدمته لكتاب المنقذ من الضلال.
كما يعدد د. زكى مبارك الرسول صلوات الله عليه وسلم متصوفاً (كتاب التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ص٩).

(٢) من الباحثين الذين يعدون ابن تيمية خصماً للصوفية والتصوف: جولد تسهير فى كتابه (العقيدة والشريعة) وماسينيون فى دائرة المعارف الإسلامية (تصوف)، ولكن لاوست أصاب الحقيقة عندما قال: إن التصوف الذى هاجمه هو تصوف الحلولية والاتحادية، ص٨٤١ من مجلد (أسبوع الفقه الإسلامى ومهرجان الإمام ابن تيمية).

أولاً : السلف

تعريف:

ينصرف مدلول السلف إلى معنيين: أحدهما تاريخى وهو يشير إلى السلف الصالح من الصحابة والتابعين فى الصدر الأول للإسلام، وقد يتسع قليلاً فيشمل العصور الثلاثة الأولى: أى الصحابة والتابعين وتابعيهم. ثم أصبح مع التطور التاريخى لظهور الفرق الإسلامية منحصراً فى علماء السنة حيث حافظوا على العقيدة والنهج الإسلامى طبقاً لفهم الأوائل الذى تلقوه جيلاً بعد جيل، وأبرز سماهم هو التمسك بمنهج النقل، ولهذا عرفوا فى البداية بأهم أهل الحديث للتمييز بينهم وبين من انسلخ من الشيعة والمعتزلة والخوارج وغيرهم، كما يعرفون أيضاً بأهم أهل الأثر "وهذه النسبة إلى الأثر يعنى الحديث وطلبه وأتباعه".[1]

ويذكر الشهرستانى (٥٤٨هـ/١١٥٣م) أن السلف من أصحاب الحديث لما شاهدوا تعمق المعتزلة فى علم الله ومخالفتهم للسنة المنقولة من الأئمة الراشدين تمسكوا بمنهج السابقين عليهم، وهم أصحاب حديث أيضاً منهم مالك بن أنس (١٧٩هـ/٧٩٥م) وسفيان بن عينيه (١٩٨هـ/١١٦٦م) وأحمد بن حنبل (٢٤١هـ/ ٨٥٥م) وكثيرين غيرهم.[2]

ولو أخذنا بقول السمعانى (٥٦٢هـ/١١٦٦م) لعرفنا أن لفظ (السنى) وهو نسبة إلى السنة أى ضد البدعة "ولما أهل البدع خصوا جماعة بهذا الانتساب".[3] ولكنه سرعان ما يخص له معنى أضيق حين يطلقه مقابل المعتزلة فحسب، إذ يصف أحد الشيوخ بأنه (السنى) حتى يفرق الناس بينه وبين آخر معتزلى فيقول أن ذلك

(١) السمعانى، الأنساب، ورقة ١٩.

(٢) الشهر ستانى، الملل والنحل، جـ١، ص١١٠.

(٣) السمعانى، الأنساب، ورقة ٣١٥.

الشيخ ويسميه، كان معتزلياً فلقب هذا بالسنى.[1]

كما عرفوا فى أحد الأدوار باسم أهل السنة والجماعة واستناداً إلى الأحاديث التى تحض على الارتباط بالجماعة وتدعوا إلى كراهية الاختلاف والفرقة.

والحـــق: أن الفرقة الإسلامية المختلفة أعلنت ارتباطها بالسنة وأنها هى صاحبة الطريق القويم والسبيل الصحيح، وأنها الجماعة التى يحض الرسول ﷺ على الالتفاف حولها.. فما هو التفسير الصحيح للحديث؟

يجيب الشاطبى (٧٩١هـ/١٣٨٨م) على هذا السؤال فيسرد لنا الأقوال الخمسة التى فسرت الجماعة:

أولها: أنها السواد الأعظم من المسلمين وبشرط أن يدخل فى الجماعة بهذا المعنى المجتهدون والعلماء "ومن سواهم داخلون فى حكمهم لأنهم تابعون مقتدون".[2]

والثانى: هم جماعة العلماء المجتهدين وهم أئمة المسلمين الذين ينبغى الاقتداء بهم. والعلماء الحقيقيون لا يبتدعون (وإنما يبتدع من ادعى لنفسه العلم وليس كذلك).[3]

ويقصد أيضاً بالجماعة فى رأى ثالث: أنهم الصحابة على وجه التحديد لأنهم أرسوا قواعد الدين، وهم الذين يشير إليهم الرسول - صلوات الله عليه - بحثه على اتباعهم، فهم أخص من غيرهم بمعرفة مواطن التشريع وقرائن الأحوال ولأنهم تلقوا الدين من النبى ﷺ.[4]

أما التفسير الرابع للجماعة: فهو جماعة أهل الإسلام إذا ما أجمعوا على أمر، استناداً إلى ما ذهب إليه الإمام الشافعى (٢٠٤هـ/٨١٩م) من استبعاد الغفلة عن

---

(١) السمعانى، الأنساب، ورقة ٣١٥.

(٢) الشاطبى، الاعتصام، جـ٣، ص١٣٦.

(٣) نفس المصدر، جـ٣، ص١٣٧.

(٤) نفس المصدر، جـ٣، ص١٣٩.

الجماعة – التي يشترط فيها وجود المجتهدين – ومن ثم فهى القادرة على استخلاص معنى كتاب الله والسنة (وإنما الغفلة فى الفرقة).[1]

بقى المعنى الخامس والأخير: ويقصد به جماعة المسلمين الذين اجتمعوا على إمام موافق للكتاب والسنة.[2]

ويستخلص الشاطبى من هذه الأقوال أنها تدور كلها حول ضرورة توفر العلماء المجتهدين سواء انضم إليهم باقى العوام أم لا؛ لأنهم رؤوس الأمة وقادتها، وعليهم مسئولية حفظ الشريعة، أما علاقة باقى المسلين من عامتهم فهى علاقة تبعية (فالعلماء هم السواد الأعظم وإن قلوا، والعوام هم المفارقون للجماعة إن خالفوا).[3]

كما نلاحظ من هذه التفسيرات الحرص على الارتباط بالكتاب والسنة والتنويه بمكانة أهل العلم فى الإسلام، وعلى رأسهم الصحابة بوجه خاص. ونجد ابن تيمية يؤكد مراراً أن الصحابة – بعد الرسول صلوات الله وسلامه عليه – هم الممثلون الحقيقيون للمنهج السلفى، (وأنهم من الخلف فى كل فضيلة: من علم وإيمان وعقل ودين، وبيان وعبادة، وأنهم أولى بالبيان لكل مشكل).[4]

ولكن.. كيف نفرق بين السلفيين وغيرهم والجميع ينادون بأنهم يتبعون نفس المنهج؟

هنا، يجب علينا تتبع ظهور الفرق تاريخياً:

لو مضينا مع المقريزى (٨٤٥هـ/١٤٤١م) لوجدنا أنه فى تاريخه لظهور السلف، يبدأ بالكلام عن الصحابة أيضاً، فيذكر أن أحداً منهم لم يعرف شيئاً من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة، فلما ظهر معبد الجهنى القائل بالقدر أنكروا دعوته

(١) الشاطبى، الاعتصام، ص١٤٠.

(٢) نفس المصدر، ص١٤٢.

(٣) نفس المصدر، ص١٤٣

(٤) ابن تيمية، المنطق، ص١٢٩.

(وصلبه الحجاج عام ٨٠هـ بناءً على أمر عبد الله بن مروان)، كذلك ظهر فى أيام الصحابة الخوارج والشيعة، قبيل المائة من سنى الهجرة نفى جهم بن صفوان صفات الله وحدث أيضاً فى أثناء ذلك أو بعده بقليل مذهب الاعتزال. وبعده ظهر مذهب التجسيم بواسطة محمد بن كرام (٢٥٦هـ/٨٦٩م). (١)

واستمرت الفرق والمذاهب فى تعددها مع ظهور الغلو عند أتباعها. ولكن ظل أهل الحديث - وهم يمثلون الغالبية من المسلمين - مخلصين للإسلام الذى تلقوه وفهموه زمن الرسول ﷺ وصحابته، فذموا القدرية، وأنكروا على الشيعة بدعهم، كذلك وقفوا فى وجه الخوارج، وذموا الاعتزال.

إن هذه الحالة من الانقسام والاضطراب، لدى الفرق ظلت طوال القرن الثانى - كما يذكر الذهبى (٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م) - وكانت المهمة مناطة بأئمة الحديث وأئمة القراء طوال عهد بنى أمية وفترة من حكم العباسيين انتهت بخلافة الأمين. فلما استخلف المأمون على رأس المائتين، بزغ فجر علم الكلام وترجمت علوم الأوائل وانحرف البعض عن علم النبوة لأن الخليفة المأمون رفع من شأن الفلسفة وعلم الكلام. وأزعج هذا التحول الشيوخ السلفيين أيما إزعاج - يصوره لنا الذهبى بكلمات تدل على مدى إحساسه بخطورة ظهور الفكر الفلسفى اليونانى فيقول: (فلا حول ولا قوة إلا بالله، من البلاء إن تعرف ما كنت تنكر وتنكر ما كنت تعرف، وتقدم عقول الفلاسفة، ويعزل منقول أتباع الرسل، ويمارى فى القرآن ويتبرم بالسنن والآثار). (٢) وهو تصوير لحالة الاضطراب الفكرى، وتعدد الخلافات بين الفرق، وانزلاق البعض إلى ضباب العقائد المتابينة بدلاً من المحجة البيضاء المستقيمة الواضحة التى تركنا عليها الرسول صلوات الله عليه.

أو كما يقول المقريزى مبيناً النتائج التى أحدثها تعريب كتب الفلاسفة: (فانجر على الإسلام وأهله من علوم الفلاسفة ما لا يوصف من البلاء والمحنة فى الدين). (٣)

(١) المقريزى، الخطط، جـ٢، ص ٣٥٦، ط. بولاق.
(٢) الذهبى، تذكرة الحفاظ، جـ١، ص٣٠١، ط. حيدر آباد.
(٣) المقريزى، الخطط، جـ٢، ص٣٥٦، ط. بولاق.

ومع هذا فلم تلن لشيوخ السلف قناة، ولم يجرفهم التيار، وإنما وقفوا فى صلابة.. مؤمنين بأن الحق كله فى كتاب الله والأحاديث الصحيحية التى حرصوا على نقلها فى أناة وصبر ودقة، مهما حالت دونهم الصعاب.

ونجد فى محنة الإمام أحمد بن حنبل برهاناً صادقاً على إخلاص القوم ودفاعهم المستميت.. فقد كتب هذا الإمام الجليل صفحات ساطعة فى الدفاع عن العقيدة، وضرب مثالاً فذاً على التضحية وبذل النفس فى سبيل المبدأ، فكانت تضحياته وآلامه نقطة تحول، أنعشت الاتجاهات السلفية فيما بعد، وأكسبها المناعة فى مواجهة خصومها، وحالت دون استفحال الخطر الزاحف على التراث الإسلامى الأصيل، فالتف حوله الأصحاب من كل البلاد الإسلامية "ولعل ببغداد ونواحيها والجزيرة من أصحابه من لا يدخل تحت الحصر والعد". (1)

وامتنع إمامنا عن إبداء رأيه فى مشكلة خلق القرآن بالرغم مما عاناه من الآم تحت ضربات السياط، وأصر على القول فى كل مرة: "لست أتكلم إلا ما كان من كتاب أو سنة أو عن الصحابة والتابعين، وأما غير ذلك فالكلام فيه غير محمود". (2) وكانت تؤرقه هذه الاختلافات بين المسلمين فيدعوا ربه فى سجوده: "اللهم من كان من هذه الأمة على غير الحق وهو يظن أنه على حق فرده إلى الحق ليكون من أهل الحق". (3)

وإذا ما استطلعنا موقفه من الزهد رأيناه يرتبط بالسابقين، يقول ابن كثير: "وقد صنف أحمد فى الزهد كتاباً حافلاً عظيماً لم يسبق إلى مثله، ولم يلحقه أحد فيه. والمظنون - بل المقطوع به - أنه كان يأخذ بما أمكنه منه، رحمه الله". (4)

وكانت معارضته للحارث بن أسد المحاسبى (٢٣١هـ/٨٤٥م) بسبب نزوعه نحو علم الكلام، أضف إلى ذلك خروجه عن الزهد المألوف فى عصره، ولهذا نهى

---

(١) السمعانى، الأنساب، ورقة ١٧٩.

(٢) الذهبى، ترجمة الإمام أحمد، ص ٣٢.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ١٠، ص٣٢٩.

(٤) ن.م، ص ٣٢٩.

عن الاجتماع بأصحاب الحارث "لأن فى كلامهم من التقشف وشدة السلوك التى لم يرد بها الشرع والتدقيق والمحاسبة الدقيقة البليغة مالم يأت بها أمر".[1]

وسنستدل على معالم نظريات الزهد عند تناولنا لموضوع الزهاد الأوائل فى الفصل القادم، إلا أن العبارة التى وردت على لسان أبى زرعة الرازى (٢٦٤هـ/٨٧٧م) - وكان من أصحاب الإمام أحمد - تلفت نظرنا إلى تمسك السلفيين أيضاً بنفس نظريات زهد السابقين، قال أبى زرعة فى وصفه لكتاب "الرعاية لحقوق الله" هذا بدعة، ثم قال للرجل الذى جاء بالكتاب: عليك بما كان عليه مالك والثورى والأوزاعى والليث، ودع عنك هذا فإنه بدعة.[2]

وهكذا اتخذ شيوخ المدرسة السلفية مواقف محددة منذ البداية إخلاصاً منهم لمنهج المتابعة.

فإذا تتبعنا شيوخ السلفيين الأوائل، فإننا نجد ثمة روابط موضوعية تجمع بين الفكر السلفى على مر العصور.. كما أن لمذهبهم سمات خاصة ومعالم بارزة: فهم فى العقائد يتمسكون بفهم الصدر الأول المنقول بواسطة أئمة المحدثين، ومن أخص مميزاتهم حرصهم على نقل العلم النبوى، فهم المحدثون أصحاب علم الجرح والتعديل، وتربطهم وشائج قوية لنـــزعتهم إلى التثبيت فى نقل الأخبار ورواياتها. ولهذا السبب فإن الدارس لموضوع الحياة الروحية عندهم يلاحظ بسهولة أن منهجهم فى قواعد السلوك والذوقيات بصفة عامة هو السير فى التيار السلفى، مستشهدين فى هذا المجال بالأحاديث الواردة فى الأبواب المخصصة للرقائق فى كتب الحديث والسنة لأهل السنة والجماعة.

على أن أوجه الاختلاف بينهم ظلت منحصرة فى أضيق نطاق بسبب أحوال العصور المتعاقبة التى انعكس أثرها على زهادهم وصوفييهم، فقد تكلم الهروى الأنصارى (٤٨١هـ/١٠٨٨م) مثلاً فى موضوع الفناء وكان لابن تيمية صياغة

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ص٣٣٠.

(٢) ن.م والصفحة.

جديدة لهذا الموضوع حيث أضاف إلى الحياة الروحية وقواعد السلوك بعامة بوجدانه وتجاربه الذاتية معانى تتفق مع النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، وجاء بعده ابن القيم فكان منهجه الذوقى أكثر اتساعاً، فسلك الطريق لإبراز معالم المقومات الروحية للإسلام، وكان أكثر تعمقاً من شيخه فأثار بعض أصوات المعارضة من شيوخ المدرسة السلفية بعده.(١)

وخشى شيوخ المدرسة السلفية فى العصر الحديث خطورة النـــزعة الصوفية عندما بدأت تتحلل إلى أفكار وتيارات هادمة للإسلام..

وتحول التصوف فى صوره الأخيرة إلى مظاهر كهنوتية وصيغ معقدة، وتحول الشعائر الدينية إلى أناشيد وأهازيج وضرب بالدفوف وأنواع من التمايل والرقص، فعندئذ صبوا جام غضبهم على أصحابها، بل ذهبوا فى معارضتهم للتصوف أن أنكروا كل اتجاه صوفى حتى لو نقل إليهم بواسطة بعض شيوخ المذهب نفسه، يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق فى وصفه لمظاهر انحطاط التصوف: "ولابد أن نطرح قبل ذلك بأننا أهملنا عن عمد دور الانحطاط الذى انتهى إليه التصوف فى عهوده المتأخرة. وهو الدور الذى لا نزال نشهده والذى جعل من طريقه الإخلاص والزهد والعرفان والخير أداة غش ومطامع وجهل وفساد".(٢)

ولكن لا يكفى للتعرف على المدرسة السلفية متابعتها تاريخياً لأن شيوخها أخذوا فى المراحل التاريخية المختلفة يفصلون المذهب ويقيمون قواعده ويحددون أركانه لكى تتضح صورته وتظهر معالمه فى وسط طوفان مذاهب الفرق الأخرى المتعددة التى أخذت تتزايد وتتشعب، ولقد ضمت هذه المدرسة بين جنباتها أصحاب الحديث والفقهاء والمفسرين والزهاد والصوفية، كانوا جميعاً مخلصين لمنهج النقل، ومن العجب أن ابن تيمية استطاع بعقليته السلفية الناضجة، وفهمه الواعى للتراث أن يهضم كل هذه العلوم والاتجاهات ويعرضها فى قالب يتسم بالجدة، فقام بنصر

(١) الشيخ محمد حامد الفقى فى تحقيقه لكتاب "مدارج السالكين.." لابن القيم.
(٢) مصطفى عبد الرازق (مادة تصوف) دائرة المعارف الإسلامية.

"السنة المحضة والطريقة السلفية ببراهين ومقدمات وأمور لم يسبق إليها".[(١)]

لهذا، لابد لنا من وقفة معه لنستطلع رأيه فى الفرف بين السلف والخلف.

السلف والخلف:

استمرت المدرسة السلفية بعد الإمام ابن حنبل تضم أتباع المنهج النقلى، وهم أهل الحديث، إلى أن ظهر أبو الحسن الأشعرى الذى استخدم المنهج الكلامى فى الدفاع عن العقائد السلفية فى مواجهة المعتزلة.

لقد عانى الإمام الأشعرى طويلاً النظريات المعتزلية، وأخذ يكابد نفسياً هذا الاضطراب الذى يحسه رجل الفكر بين عقيدة تربى فى أحضانها وتشربها وظل يدرسها نحو أربعين عاماً، وبين ما ارتآه حقاً.

وبعد طول فكر وإمعان نظر تنصل من الفكر الاعتزالى وتبرأ من المعتزلة وأعلن ألا مفر من سلوك الطريق الصحيح: طريق السلف، فهل تحول من النقيض إلى النقيض دفعة واحدة؟ إن التفسير النفسى لهذه الظاهرة يبدو غير مقنع، فالأقرب إلى الصحة أنه بعد لفظه للأفكار التى اعتادها بحث عن الحلول السليمة التى يراها بديلة لها، فاهتدى إلى حل وسط - والمنهج الوسط لا يحل المسائل - ولا شك أنه أحس بالحيرة تتملكه لأن منهجه الوسط أوقعه فى هذه الحلقة الوسطى فى تفكير ووجد الحل النهائى فى مذهب السلف الذى أعلنه بكتابة "الإبانة..".[(٢)] هذه العقيدة

---

(١) محمد بن أبى بكر بن ناصر الدين (٨٤٢هـ) الرد الوافر على من زعم أن من سمى ابن يمية شيخ الإسلام كافر ص ١٧.

(٢) أما مسألة أيهما أسبق: كتاب (اللمع) أم (الإنابة)، وهى التى لم يسبق إثارتها - فيما نعلم - إلا بواسطة الكوثرى بقوله: إن السلفيين هم الذين انفردوا بالقول بأن كتب الأشعرى هو (الإبانة)، فإن أول ما يستحق الانتباه هنا هو استناد ابن تيمية فى هذه القضية يعود فيه إلى أصحاب الأشعرى أنفسهم فيقول (وقد ذكر أصحابه أنه آخر كتاب صنفه وعليه يعتمدون فى الذب عنه عند من يطعن عليه) ابن تيمية، العقيدة الحموية، ص١٤٩. وينظر كتاب (اللمعة فى تحقيق باحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد) الحنبلى (١١٩٠هـ) يقول (كتاب الإبانة الذى هو آخر تصنيفه كما ذكره الحافظ ابن تيمية الحنبلى وهو المعمول عليه والمعتمد من بين كتبه كما دل عليه كلام الحافظ ابن عساكر) ص٥٧ مطبعة الأنوار ١٣٥٨ هـ/ ١٩٣٩م.

المطابقة تماماً لما أورده فى كتابة "مقالات الإسلاميين".

وتابع الأشعرى (٣٢٤هـ/٩٣٥م) أو (٣٣٠هـ/٩٤١م) شيوخ آخرون أمثال الباقلانى (٤٠٣هـ/١٠١٢م)، وابن فورك (٤٠٦هـ/١٠١٥م)، والإسفراييني (٤١٨هـ/١٠٢٧م) والجوينى (٤٧٨هـ/١٠٨٥م) والغزالى (٥٠٥هـ/١١١١م)، والشهرستانى (٥٤٨هـ/١١٥٣م)، وغيرهم.

ولكن نظريات الأشاعرة الكلامية لم تلق قبولاً لدى المتمسكين بمنهج الأوائل - أتباع المدرسة السلفية الذين أطلق عليهم اسم الحنابلة فى هذا الدور لتمييزهم عن الأشاعرة - وتمسكوا بعقيدة للإمام أحمد بن حنبل "فإنهم كانوا على ما كان عليه السلف لا يرون ما ورد من الصفات".[1]

ومن جهة أخرى، أعلن الأشاعرة أنهم يدافعون عن العقيدة السلفية بواسطة علم الكلام، أو بالطرق العقلية، وأنهم يعدون امتداد للسلف وأطلقوا على أنفسهم اسم "الخلف" تمييزاً عمن سبق الإمام أبا الحسن الأشعرى ولكن الحنابلة - أو أتباع العقيدة السلفية - رأوا فى هذا المنهج الجديد أيضاً ما يعتبر انسياقاً فى التيار الكلامى، وهم كأهل حديث - لا يحيدون عن منهجهم الذى ناصره الإمام أحمد وناضل من أجله، أو بمعنى آخر، كان من رأيهم من لم يتبع شيخهم يصبح مخالفاً لهم. و لم يقبلوا المنهج الوسط.

وقد مرت العلاقة بينهما فى دروب متعددة اكتنفتها الخلافات، وكانت تظهر فى بدايتها فى شكل مصادمات عنيفة - ربما أهمها "فتنة القشيرى".[2] ثم خفت عند شيوخ السلف المتأخرين، لاسيما ابن تيمية والذهبى.

أما البداية، فلم يقبل شيخ الحنابلة البربهارى (٣٢٩هـ/٩٤٠م) كتاب (الإبانة) بالرغم مما يتضمنه من الدفاع عن العقائد السلفية، ذلك لأنه رأى التمسك

---

(١) المقريزى، الخطط، جـ٢، ص٣٥٧.

(٢) يقول ابن كثير (فى حوادث عام ٤٦٩هـ): وفى شوال منها وقعت الفتنة بين الحنابلة والأشعرية ذلك أن ابن القشيرى قدم بغداد فجلس يتكلم فى النظامية وأخذ يذم الحنابلة وينسبهم إلى التجسيم.. الخ. البداية والنهاية، جـ١٢، ص١١٥.

بمنهج الإمام أحمد. ومن عبارته قال: "احذروا صغار المحدثات من الأمور فإن صغار البدع تعود كباراً، فالكلام فى الرب ﷻ محدث وبدعة وضلالة فلا نتكلم فيه إلا بما وصف به نفسه، ولا نقول فى صفاته لم ولا كيف، والقرآن كلام الله وتنـــزيله ونوره وليس مخلوقاً والمراء فيه كفر". [1]

ويرى ابن تيمية أن شيوخ الأشاعرة أقرب إلى الإمام أحمد تحقيقاً وانتساباً، أما تحقيقاً فإن الأشاعرة أقرب إلى مذهب السلف وأهل الحديث فى مسألتى القرآن والصفات. كذلك فإن انتساب الأشعرى وأصحابه إلى أحمد ابن حنبل والمحدثين عموماً ظاهرة واضحة فى كتبهم. [2] ويقول: "ولهذا لما كان أبو الحسن الأشعرى وأصحابه منتسبين إلى السنة والجماعة كان منتحلاً للإمام أحمد ذاكراً أنه مقتد به متبعٌ سبيله، وكان بين أعيان أصحابه من الموافقة والمؤالفة لكثير من أصحاب الإمام أحمد ما هو معروف". [3]

أما موقفه عن الإمام أبى الحسن، فإن القارىء لكتبه يلمس أحياناً رقة فى نقده، وذلك بسبب أقوال الأشعرى المؤيدة وردوده على المعتزلة والشيعة والجهمية. ولهذا يرى أنه ينبغى أن يعرف لهذا الإمام حقه وقدره يقول الله تعالى: ﴿ قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ﴾ [الطلاق: ٣]. كذلك فإن قيامه بنصرة مذهب أهل السنة فى وجه أهل البدع وقهره للمخالفين يضعه فى مرتبة المجاهدين. [4]

ومع أن شيخنا لا يعد أتباع المدرسة الأشعرية سلفيين خلصاً، لأن المذهب السلفى بالمعنى الدقيق يلفظ علم الكلام سواء على منهج المعتزلة أم بدفاع شيوخ الأشاعرة، إلا أنه يقر بوجود تقارب بين المذهبين كما قلنا، ويراه يكاد يلتحم عند المحدثين منهم خاصة: كابن عساكر (٥٧١هـ/١١٧٥م)، والبيهقى (٤٥٨هـ/١٠٦٥م) والنووى (٦٧٦هـ/١٢٧٧م) حيث غلب عندهم جانب الحديث عن

(١) الذهبى، سير العلماء النبلاء، مجلد ١٠، ورقة ٢١ (مخطوط).
(٢) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ص٦٨.
(٣) ابن تيمية، نقض المنطق، ص١٣٧.
(٤) ن.م، ص١١.

الاتجاه الكلامى. ومن جهة أخرى، ينتسب إلى الحنابلة أيضاً من المتأخرين من يذهب إلى شيء من التأويل كابن عقيل (٥١٣هـ/١١١٩م) وابن الجوزى (٥٩٧ هـ/١٢٥٥م). [١] كذلك فقد شذت منهم قلة - شأنهم فى ذلك أتباع المذاهب والفرق جميعاً - حيث اتفقت مع ابن حنبل فى الفروع وخالفته فى بعض الأصول قائلين بالجهة والجسمية ولكن أحمد برىء منهم وأهل السنة والجماعة من الحنابلة لا يعدونهم منهم". [٢]

وفى نقده للمحدثين: يرى أن ما يعيب بعض علماء الحديث يرجع إلى الحشو الناجم عن الاحتجاج بأحاديث ضعيفة أو موضوعة، أو ما لا يصح الاحتجاج به. أما القاعدة السليمة التى ينبغى على المحدثين التقيد بها حتى يسلم منهجهم من الأخطاء والحشو، فهى تتلخص فى ضرورة توافر عاملين: أحدهما: التثبت من صحة الحديث، والثانى: فهم معناه. [٣]

وهكذا استطاع مفكرنا - باستخدامه لمنهج (المعادلة والموازنة) - أن يحدد مدى الاقتراب والابتعاد من طريقة السلف، محاولاً البرهنة على أن المحدثين الذين تنسحب الشروط السالف الإشارة إليها عليهم، هم الممثلون للمدرسة السلفية لأنهم "اعتمدوا فى دينهم على استنباط النصوص لا على خيال فلسفى، ولا رأى قياسى ولا غير ذلك من الآراء المبتدعات". [٤]

وفى دائرة الزهد والتصوف: كانت لهم نظرياتهم الصحيحة المتفقة مع منهجهم، وهو ما ينبغى علينا أن نكشف عنه النقاب فى بحثنا.

لهـــذا.. سنبدأ بعرض نشأة التصوف فى رأى ابن تيمية وتطوره، آخذين بوجهة نظره من حيث نظرته إلى الممثلين للاتجاه السلفى المحض وهم الأثريين القح دون علماء الكلام.

---

(١) صفى الدين الحنفى، القول الجلى فى ترجمة شيخ الإسلام، ص٢٥٣.

(٢) نفس المصدر، ص١٢٧.

(٣) ابن تيمية، نقض المنطق، ص٢٢.

(٤) ن.م، ص٨١.

ثانياً: ابن تيمية والتصوف

يصف ماسينيون ابن الجوزى (٥٩٧هـ/١٢٠٠م) وابن تيمية بأنهما المعارضان الكبيران للتصوف.[١]

إن وضع هذه العبارة بهذه الكيفية خاطئ، ويوحى للقارئ بأنهما انفردا وحدهما بمعارضة الصوفية، مع أن لكل منهما نظريته الخاصة فى الموضوع والأسباب التى دعته إلى اتخاذ هذا الموقف أو ذاك. والنقد الذى وجه للزهد قديم منذ اتخاذه السمة البارزة التى أعلنت عن أصحابه، ولدينا من العبارات التى نستشهد منها على ما نقول، مثل العبارة التى نقد بها حماد بن سلمة (١٥٧هـ/٧٧٣م) فرقدا السبخى حينما رآه مرتدياً ثياب صوف، فقال له: "ضع عنك نصرانيتك هذه".[٢] ويقول الحسن البصرى (١١٠هـ/٧٢٨م) مخاطباً فرقداً أيضاً: "أما علمت أن أكثر أصحاب النار أصحاب الأكسية".[٣] وقال ابن السماك - المعاصر للرشيد - لأصحاب الصوف: "والله لئن كان لباسكم وفقاً لسرائركم لقد أحببتم أن يطلع الناس عليها، ولئن كان مخالفا لها هلكتم".[٤]

ونستطيع أن نلحظ من بيتى الشعر التاليين نقداً أقسى يصل إلى حد وصفهم بالخيانة حيث يقول صاحبهما:

تصوف كى يقـــول له أمين ... وما معنى التصوف والأمانة

ولم يرد الإله به ولكــــن ... أراد به الطريق إلى الخيانـــة[٥]

---

(١) ماسينيون، دائرة المعارف الإسلامية، مادة (تصوف) المجلد الخامس ص٢٧٤.

(٢) ابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ٤، ص ٢٦٢.

(٣) ابن الجوزى، تلبيس إبليس، ص١٩٣.

(٤) ابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ٤، ص٢٦٢.

(٥) نفس المصدر.

ثم إن القارئ لكتاب "الرعاية لحقوق الله" للمحاسبى، يعثر على نظريات نقدية للزهاد والعباد فى عصره، فهو يصف عامة قراء زمانه بأنهم مغترون مخدوعون، ويرى من مظاهر البدع مخالفة زهد الأئمة المتقدمين.

كما يتصدى باللوم والتأنيب لمن يرائى بلبس الخشن من الثياب، ويقرع الفرق التى تتكلف الزهد والرضى والتوكل وحب الله.[1]

وكان المحاسبى جليل القدر عند ابن تيمية.[2] بحكم كونه واسع الثقافة، ملماً بتيارات الفكر فى روافده المتعددة، تطوير أفكار السابقين عليه منذ ظهور الآراء المعارضة لبعض مذاهب الصوفية؟

إن أقرب الشيوخ عهداً به فى هذا الموضوع هو ابن الجوزى. ومما يتيح لنا الوصول إلى نتائج أكثر شمولاً وأوسع مدى هو الإلمام بأوجه نقد مظاهر الغلو فى العبادات التى لم ينص عليها الكتاب والسنة، وانحراف بعض شيوخ التصوف عن الطريق القويم الذى سلكه الأوائل، كما يتفقان فى النظرة إلى سلف الصوفية الذين كان يطلق عليهم اسم القراء أو الزهاد، ثم طرأ عليه التبديل والتغيير إلى أن أصبح اسم الصوفية هو الغالب.[3] وأنه صار يطلق فى خلال القرن الثانى الهجرى.[4]

ولكن الشيخين يختلفان فى المسائل الآتية:

(أ) يرجع ابن تيمية نسبة التصوف إلى الصوف الذى يلبسه الزهاد تخشناً وزهادةً بينما يرى ابن الجوزى نسبته إلى قبيلة صوفة.[5]

(ب) يرجع ابن الجوزى فاصلا بين الزهد والتصوف، لهذا يذهب إلى أن صاحب (الحلية) قد أخطأ فى إضافة التصوف إلى الخلفاء الراشدين وبعض شيوخ

---

(١) الحارس المحاسبى، الرعاية.. صفحات ٣٤، ٨٢، ١٤٧، ٤٠٣ وغيرها. وهو يصف الزهاد أحياناً، بالقراء وتارة بالعابدين أو أهل الدين أو أهل النسك.

(٢) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل جـ١ ص٧٤.

(٣) ن.م.، ص١٥٧. مجموعة الرسائل جـ١ ص٢٢٠ لابن تيمية.

(٤) ن.م.، ص١٥٧. مجموعة الرسائل جـ١ ص٢٢٠ لابن تيمية.

(٥) ابن الجوزى، تلبيس إبليس، ص١٥٦-١٥٧.

السلف من بعدهم، فإذا كان أبو نعيم فى (حلية الأولياء) يعنى صفتهم كزهاد فقد جانبه التوفيق لأن التصوف لا يقتصر على الزهد وإنما له مكوناته ومظاهره جعلت البعض من هؤلاء الأئمة يستنكره، ويضرب مثلاً بقول الشافعى (٢٠٤هـ/٨١٩م): "التصوف مبنى على الكسل، ولو تصوف رجل فى أول النهار لم يأت الظهر إلا وهو أحمق".[١]

ولكن ابن تيمية - كما سنرى - لا يعنى باختلاف الأسماء بقدر ما يهتم بمدى اتفاق أصحابها مع الشرع، مهما اختلفت أسماؤهم: قراء أو زهاد أو نساكا أو صوفية، ما داموا يسيرون فى طريق السالكين ويتبعون منهاج القاصدين "وهو الذى يسلكه كل من أراد الله وسلك طريق الزهد والعبادة، وما يسمى بالفقر والتصوف ونحو ذلك".[٢] ولهذ أدخل الشيوخ الأوائل ضمن دائرة ما يسميه بالتصوف الشرعى الذى يرتضيه بخلاف ابن الجوزى.

(ج) اتخذ ابن الجوزى فى موقفه ضد الصوفية جانب الفقهاء والمحدثين.[٣] وهو اتجاه قد لا يسلم من التحيز ويفتقد النظرة الصحيحة. إلى جانب تأثره الشديد بشيخه ابن عقيل - شيخ الحنابلة ببغداد (٥١٣هـ/١١١٩م) - الذى كان يرى فى الصوفية، إما أهواء متبعة أو رهبانية مبتدعة، ويدعو المسلمين إلى عبادة الله وفق العقل والشرع دون المظاهر التى تحرص الصوفية على اتباعها من إهمال الحقوق وترك الأولاد والالتجاء إلى زوايا المساجد.[٤] وقد ذهب فى طعنهم إلى حد تفضيله المتكلمين عليهم[٥] ، إذ كان هو نفسه فى أحد أدوار حياته معتزلياً، "ثم كتب على نفسه كتابا يتضمن توبته من الاعتزال".[٦]

---

(١) ن.م، ص١٥٩. وصفة الصفوة، جـ١، ص٤.

(٢) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، جـ٥، ص٨٣.

(٣) ابن الجوزى، تلبيس إبليس، ص٣٦١-٣٦٢.

(٤) ابن الجوزى، تلبيس إبليس، ص١٤٧.

(٥) ن.م، ص٣٦٢.

(٦) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ١٢، ص١٠٥؛ "من حوادث سنة ٤٦٥هـ / ١٠٧٢م".

أما ابن تيمية فقد تقيد أساساً بمنهج المطابقة مع الكتاب والسنة، واتباعاً لهذا المنهج لم يفرق بين الفقهاء والمحدثين والصوفية، وإنما كان وجه التفرقة بين من اتبع منهم هذا المنهج الإسلامى بحذافيره، وبين الحائدين عنه. فهو لا يوافق على مسلك المتفقة الذى يتمسك بظاهر الأعمال، أو الصوفى الذى يتمسك بالأعمال الباطنة.(١)

وقد استطاع شيخنا السلفى بنظرته الشاملة العميقة أن يلغى الفارق بين الزهد بخاصة والحياة الروحية بعامة لأن هناك من العوامل ما هو متداخل بينهما.

(د) يبدو من تناول ابن الجوزى لموضوع التصوف أنه كان يسدد سهام تقريعه ولومه إلى صوفية عصره - أو ما يسميهم "صوفية زماننا" - وهم فى الغالب الذين نهجوا منهج الإمام الغزالى (٥٠٥هـ/١١١١م) لأن لواء التصوف هو الذى انتصر فى هذا العصر. والظاهر أن الأغلبية الساحقة من الصوفية قد غالوا حينذاك مما جعله يخصص أكثر أجزاء كتابه "تلبيس إبليس" لمهاجمتهم وإظهار أخطائهم. ولم يكن ابن الجوزى قد عرف - على الأرجح - نظرية وحدة الوجود التى نضجت بواسطة ابن عربى (٦٣٨هـ) بينما تصدى لها ابن تيمية بأغلب هجماته، وكان مسلحاً بإحاطته الواسعة بالفلسفة.

هذا يجعلنا نخالف ماسينيون وغيره من الباحثين الذين تسرعوا فى الحكم على ابن الجوزى وابن تيمية ونزع الاتجاه الروحى لديهما.

وسنثبت أن ابن تيمية صال وجال فى هذا الميدان وأبدع.

ولئن كان ابن الجوزى خصص - كما أسلفنا - أكثر أجزاء كتابه "تلبيس إبليس" لدحض مزاعم الصوفية المذهبية وسلوكهم فى العبادات، فقد ترجم لحياة كبار الشيوخ الأوائل فى كتابه "صفوة الصفوة" فضلاً عن مصنفاته العديدة فى تراجم كبار رجال السلف، منها مناقب كل من: الحسن البصرى، سفيان الثورى، إبراهيم بن أدهم، الفضيل بن عياض، بشر الحافى، أحمد ابن حنبل، ومعروف

---

(١) ابن تيمية، توحيد الألوهية، ص١٥.

الكرخى.[١] كما أن له نظريات أصيلة فى كتابه "صيد الخاطر" تتناول الخوف والرجاء ومجاهدة النفس، والاشتغال بالعلم مع ترقيق القلب، ومراقبة الله وترك الترخيص والأنس بالله، وصفة العارف بالله، والاعتدال بين الدنيا والآخرة.

وقد وصفه ابن كثير بأنه "انفرد بفن الوعظ الذى لم يسبق إليه ولا يلحق شأوه فيه.[٢] وهذا الوصف له دلالة - إلى جانب ما تقدم - على عناية الشيخ بموضوعات الزهد والمضمون الروحى للإسلام.

وإذا كنا قد عرضنا بطريقة مجملة لبعض آراء ابن الجوزى، فكلى نقارن ونستدل على قيام ابن تيمية بتطوير نظريات السابقين عليه.

ولكن ابن الجوزى لا يدخل فى نطاق دراستنا بصفة أساسية لأنه لا يعـــد من السلفيين بسبب نزعته الكلامية الاعتزاليـــة.[٣]

أما شخصيتنا الرئيسية التى يدور حولها البحث فهو ابن تيمية.. لأنه صاغ المذهب السلفى فى صورته الأخيرة بعد تلقى المذهب من الشيوخ السابقين عليه فانكب على نتاجهم الفكرى دارساً منقبا ثم داعياً وشارحاً.

وتبعه تلاميذ كثيرون.. كان لهم أعمق الأثر فى الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية فى المجتمع الإسلامى على امتداد رقعته المتسعة.

ونحن نعلم - كما أسلفنا القول - أن فكرة عدائه للتصوف راجت لدى معظم الباحثين، فرأوا فيه خصماً عنيداً للصوفية دون التثبت من سبب هذه الخصومة ودوافعها، إلى أى مدى وصلت نزعته فى محاربتها.

---

(١) سبط ابن الجوزى (٦٥٥هـ / ١٢٥٧م) مرآة الزمان، جـ٨، ص٣١٣. ويصف جده بقوله: "كان زاهداً فى الدنيا متقللاً منها)، ص٣١١.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ١٣، ص٢٨.

(٣) يقول ابن تيمية: وكان الأشعرى أقرب إلى مذهب أحمد ابن حنبل وأهل السنة من كثير من المتأخرين المنتسبين إلى أحمد الذين مالوا إلى بعض كلام المعتزلة كابن عقيل.. وابن الجوزى وأمثالهم "مجموعة الرسائل والمسائل، جـ١، ص١٣١".

ونقطة البداية - فى محاولتنا تحقيق هذه المسألة: هو دراسة آراء هذا الشيخ المبثوثة فى مصنفاته العديدة المتنوعة، إذ أنه لم يعلن رأيا إلا مدعما بالأدلة، وأدلته الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين من سار على منهجهم المتوارث عن الثقات. ثم عدم التسليم بالقول إنه كان خصماً للتصوف على الإطلاق لأن هذه القضية تعوزها الدقة وتحتاج إلى تحقيق علمى لكى نوضح مدى نصيب مدلولها من الصواب أو الخطأ.

إن المناخ الفكرى الذى تنفس فيه هذا الفكر كان ملبداً بغيوم الفلسفة وعلم الكلام والتصوف الفلسفى وتعصب الفقهاء.. ورأى من واجبه أن يشمر عن ساعديه لينتقى هذا كله من الشوائب الدخيلة، ويجلى مرآة الفكر الإسلامى ليعيده إلى سيرته الأولى: نقياً خالصاً لا يجد له مصدراً إلا الكتاب والسنة.

ثم إن انتماء شيخنا للمدرسة السلفية ورفع لوائها والمناداة بأنها صاحبة المنهج الإسلامى الصحيح، هذا الانتماء يوضح لنا بلا جدال ما اختطه لنفسه فى كل ما خطه ودونه، وما اعتنقه وجاهر به، بل حارب من أجله خصومة الدين. لقد عض بالنواجذ على المنهج السلفى عقيدةً وعبادةً وسلوكاً، وطالب بالتمسك بما كان عليه المسلمون الأولون فى العصور الأولى للإسلام، والسير على هدى الأدلة الصحيحة التى قدمها رجال الفكر الإسلامى أى كان ميدان بحثهم "فالحق يقبل من كل من تكلم به". [(١)]

من هذه العبارة وغيرها - مما سنورده فى موضعه - يتبين لنا أن هذا الفكر يتسم بالتحرر العقلى - لا التزمت والتعصب كما يرى البعض - لأنه يجتهد ويأخذ بما يراه الأصوب من النظريات والآراء بعد عرضها على النصوص القرآنية والأحاديث الصحيحة، وها هى مؤلفاته تتضمن كثيراً من الآراء والأفكار التى استقاها من أئمة الفقهاء والمتكلمين وشيوخ التصوف، بل الفلاسفة أيضاً "مثل رأى ابن رشد فى الإلهيات" مادامت نظرياتهم مع الكتاب والسنة وما اتبعه السلف الصالح.

(١)ابن تيمية، الفتوى الحموية، ص١٥٥.

ولعل أخف النعوت التى وصف بها شيخ الإسلام هى صفة تحجر القلب.[1] ولا أعتقد أن قلباً - أى قلب - تربى فى أحضان الكتاب الكريم وتقلب بين دفتى السنة الصحيحة يصبح قابلا للتحجر. وتفسيرى لهذا المظهر الذى يبدو به من خلال تصانيفه هى الظروف الاجتماعية والسياسية ومدى النضال الذى خاضته وسط خصوم كثيرين. فإن رجل الحرب لا يظهر فى المعارك العسكرية إلا بسمات القسوة والخشونة، ولكنه متى خلع حلته العسكرية ورأيناه بين أهله وولده، اختفت الصورة الأولى تماماً وحلت محلها صورة أخرى. هكذا كان ابن تيمية: فلكى نعرف شخصيته الإنسان المسلم الرقيق الذى تربى فى أحضان التراث الإسلامى الأصيل نعثر على شخصيته هذه من خلال آرائه فى الحب الإلهى فنجده، لا يقل شأناً عن الصوفى الأصيل الذى يعبر عن وجده وشطحاته بعبارات غامضة غريبة عمن لم يتذوق مباعث جذوبه وهيامه.بل أن روح ابن تيمية أكثر ضياء وبهجة لأنه يخاطبنا بلغة الكتاب الذى ظلت له القلوب خاشعة.

إنه يقول مثلاً: وقد يشاهد كثير من المؤمنين من جلال الله وعظمته وجماله أموراً عظيمة، تصادف قلوباً رقيقة، فتحدث غشياً وإغماءً، ومنها ما يوجب الموت ومنها ما يخل العقل.[2]

بل إنه يرى أن قسوة القلب من الأمور التى نهى عنها الله ورسوله ﷺ .[3]

كما يصف التصوف الذى يرتضيه: التصوف المشروع، ويسهب فى شروحه وبيان جذوره العميقة.

ويتضح للقارئ التى خصصها لهذا الموضوع بالذات، أنه جلس خلال دروب النفس البشرية وتطلع إلى المحبة الإلهية، وكابد الشوق نحو معرفة الله ﷻ .

إن قلب هذا المفكر لم يكن يخلو من تأثيرات الحب الإلهى.. ولكنه أمام العداء

---

(1) د. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ٣، ص١٥.
(2) ابن تيمية، كتاب التصوف، ص٧٥.
(3) ن.م، ص٢٦.

الشديد للإسلام، خارجياً عن طريق التتار فى عصره، وداخلياً بواسطة الغزو الثقافى الذى حاول طمس المعالم، تمسك فى مواجهة هذا كله بالمنهج السلفى، وكان عنيفاً صارماً ما لم يتعداه قيد أنملة.

وفى مخاطبته لسالكى طريق الزهد والعبادة والتصوف: كان يستخدم أساليبهم واصطلاحاتهم. فقد طرق فكرة الفناء، وأخذ يستلهم الآيات القرآنية والأحاديث مستخدماً المنهج السلفى، فيستخرج من مدلولاتها مضموناً روحياً أصيلا يشف عن اقتناع تام بأن فى الكتاب والأثر الاكتفاء الكامل لمن يطلب تحقيق السعادة فى الحياتين، كما يستدل بفهم الأوائل لهذه النصوص على أن رجال السلف الصالح اتخذوا حياتهم الروحية كلها من وحى هذين المصدرين وأن هذه الحياة تشكل مضموناً كاملاً، لم يكن بسيطاً ثم تطور، لأنه غنى بذاته دون حاجة إلى ثقافات أو ديانات أخرى.

ويقدم شيخنا كثيراً من الأدلة للبرهنة على صحة هذا الرأى.. "فأحسن الحديث وأصدقه كتاب الله: خبره أصدق الخبر وبيانه أوضح البيان وأمره أحكم الأمر".[(١)] مصداقاً لقوله تعالى فى سورة الجاثية: ﴿ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ ٱللَّهِ وَءَايَـٰتِهِۦ يُؤْمِنُونَ ﴾ [الجاثية: ٦]. ثم يأتى دور الرسول صلوات الله عليه الذى لا يجوز تقديم علم أحد وقوله على علمه وقوله: "ولا يستجيز أحد أن يسلط عليها التأويلات العقلية، ويدعى أن ذلك من كمال الدين وأن الدين لا يكون كاملاً إلا ذلك".[(٢)] أما الصحابة فهم ورثته وخلفاؤه الذين فجروا من النصوص أنهار العلوم واستنبطوا منها كنوزها، فهم يمثلون الطبقة الأولى للتمييز بينهم وبين الطبقة الثانية التى كان همها الحفظ والضبط. ويتخذ ابن تيمية من ابن عباس نموذجاً للطبقة الأولى ومن أبى هريرة نموذجاً للطبقة الثانية.[(٣)] ثم يقول عن أهل الحديث: "وهكذا ورثتهم من

---

(١) ابن تيمية، نقض المنطق، ص٧٢.

(٢) ن.م، ص٧٦.

(٣) ن.م، ص٧٩-٨٠.

بعدهم: اعتمدوا فى دينهم على استنباط النصوص، لا على خيالٍ فلسفى ولا رأىٍ قياسى، ولا غير ذلك من الآراء المبتدعات".[١]

وهكذا يبرهن على أن الأئمة السابقين اهتموا بالتراث العلمى النظرى كما خاضوا التجارب الروحية كاملة، فمن أراد الاقتداء فعليه الاسترشاد بمنهجهم علماً وعملاً. هذا المنهج الذى حافظ عليه المحدثون "ففقهاء الحديث أخبر بالرسول ﷺ من فقهاء غيرهم، وصوفيتهم أتبع للرسول من صوفية غيرهم، وأمراؤهم أحق بالسياسة النبوية من غيرهم، وعامتهم أحق بموالاة الرسول من غيرهم".[٢]

ويبدو من خلال كتبه أنه لم يكتف بالانكباب على التراث العلمى الضخم يدرسه وينشره، إنما يميل إلى الاعتقاد أنه أيضاً تذوق التجربة التى يمر بها السالكون نحو الله وعرف أسرارها. ونستطيع أن نرى ذلك من واقع النصوص التى أوردها، مثل قوله "وهذه الأمور لها أسرار وحقائق لا يشهدها إلا أهل البصائر الإيمانية والمشاهد الإيقانية".[٣] إلى غير ذلك من العبارات التى سنعرضها فى موضعها.

واضح إذن مما أسلفناه، أن المعالم البارزة لشخصية ابن تيمية فى قوة حججه وعنفه فى الجدال والرد على الخصوم، أخفت معالم أخرى رقيقة لينة سنعرضها عندما نتكلم عنه بالتفصيل.

أما تعليقنا عن سبب الأثر الذى تركه عند الباحثين: فمرجعه كما قلنا إلى الظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية فى عصره، إذ تجعلنا نؤيد الرأى الذى يذهب إلى ضرورة محاربة النـــزعات والاتجاهات المنحرفة بنفس الوسيلة. لقد كانت التيارات عنيفة ومتعددة الاتجاهات أغرقت المسلمين فى المتاهات، وأدت بالبعض - إن لم يكن الأغلبية - إلى الانحراف عن المنهج الإسلامى الصحيح، كثر أهل الأهواء والنحل وتطاولوا، وقويت شوكتهم، فأصبح من الضرورى مجابهة الخطر

(١) ابن تيمية، نقض المنطق، ص٨١.

(٢) ن.م والصفحة.

(٣) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، جـ٢، ص٣٢٤.

بسلاح مشابه إن لم يكن أشد بأساً وضراوة ليتم النصر الحاسم، إنقاذاً للتراث من مخالب أعدائه.

وحاول شيخنا السلفى بإخلاص، القضاء على جرثومة الانشقاق التى تمت بواسطة أتباع المذاهب وأصحاب الفرق.. لإعادة المسلمين إلى وحدهم الأولى، وظهر طابع العنف والحدة فى شخصيته.

ولم يكن ابن تيمية وحده هو الذى اتصف بالحدة، فقد سبقه العلماء منذ أيام الشيوخ السابقين. قالت امرأة لإبراهيم النخعى - وهو من قدماء مشايخ الكوفيين: (أنتم معشر العلماء أحد الناس)، فأجابها بقوله: "أما ما ذكرت من الحدة فإن العلم معنا والجهل مع مخالفينا، وهم يأبون الا دفع علمنا بجهلهم فمن ذا يطيق الصبر على هذا؟".[1]

فلما كافح من أجل مبدئه تاهت تقاسيم شخصية ابن تيمية المدافع عن المنهج السلفى فى مواجهة خصومه الكثيرين. أقول، تاهت شخصيته فى خضم الموج المتلاطم من جداله وحدته وردوده العنيفة بحيث أصبح الطابع الذى تأثر به الدارسون، خاصة وأنه يرى أن المحاربة نوعان باللسان واليد.[2]

ولكن الحقيقة أن وراء هذا المظهر الخشن قلبا مسلماً رقيقاً خاشعاً.. يعرف حق ربه عليه، فيؤدى من النوافل الكثير، ويذكر ربه فى أثناء عذابه بالسجن وتمكن خصومه منه فلا يتكلم عن الله تعالى إلا بالمحبة ويدافع عن البسطامى بقوله: "فمن طلب رفع أنينه بهذا الاعتبار.. إلى مقام الفناء أو الاصطلام.. لم يكن محموداً على هذا ولكن قد يكون معذورا".[3] وكان أثناء بحثه الدءوب عن التفسير الصحيح لبعض الآيات يذهب إلى المساجد ونحوها ويمرغ وجهه فى التراب سائلاً مولاه: "يا

(١) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ص٦٠.
وإبراهيم النخعى من قدماء مشايخ الكوفيين، لا يصح له صحبة لصحابى وإن كان لا يصغر عن لقيهم "ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار، ص١٦٣".

(٢) ابن تيمية، الصارم المسلول، ص٣٨٥.

(٣) نفس المصدر.

معلم إبراهيم فهمنى" [1]، كما أن له رسائل وجهها إلى أمه تفيض حناناً ورقة.

فلا ينبغى إذن أن يصرفنا عن الباطن، أو المؤلفات العديدة التى كتبها دفاعاً عن المذهب إزاء أعدائه، عن نفحاته الطيبة فى الزهد والحياة الروحية. بل علينا أن ننقب عن هذه الروح المؤمنة من خلال مصنفاته كلها، وأن نغوص فى أعماق هذه الشخصية أثناء علاقته مع الناس ومن خلال جهاده فى سبيل ديار الإسلام ضد غزو التتار.

وسنعرض فى أحد فصول هذا البحث لهذه الروح الشفافة التى اكتشفناها لدى هذا الشيخ السلفى الكبير.

أما نحن فنعرض لعلاقة ابن تيمية بالتصوف بصفة عامة، وبعد أن استوفينا مناقشة الفكرة القائلة بعدائه للصوفية ووصفه بتحجر القلب، فإن الحديث يربطنا أيضاً برأيه فى نشأة التصوف وتطوره، ثم بيان منهجه فى بحث الموضوع.

نشأة التصوف وتطوره عند ابن تيمية:

إن الشيخ السلفى يستبعد إرجاع اسم "الصوفى" إلى الصفة أو الصفا أو الصف الأول أو صوفة القفا أو صوفة بن بشر، ويختار التعليل البسيط المباشر، إذ أن الاسم أطلق على الصوفية بسبب ارتداء الصوف "لأن لبس الصوف يكثر فى الزهاد". [2]

واتجاه شيخنا نحو المضمون جعله ينصرف إلى المعانى ولا يقتصر على ظاهر اللبسة، لهذا كان فى مصنفاته يستخدم أسماء متعددة، وهى تعنى عنده مدلولاً واحداً، وهم أصحاب الحياة الروحية فى الإسلام، فيسميهم أصحاب التصوف المشروع أو أصحاء الصوفية، والفقراء، والمتفقرة، والزهاد، والسالكين، وأرباب الأحوال، وأصحاب القلوب.

(1) محمد بن عبد الهادى، العقود الدرية، ص٢٦.
(2) ابن تيمية، التصوف، ص٢٩.

كما يذكر أيضاً أنه كان للزهاد عدة أسماء إذ سماهم أهل الشام "الجوعية" وسموا بالبصرة "الفقرية" و"الفكرية" وكانوا يسمون بخراسان "المغاربة" وأيضاً "الصوفية والفقراء". (١) ولكن العلماء الصالحين عرفوا بأهل الدين والعلم والقراء، فدخل فى دائرتهم العلماء والنساك أيضاً ثم حدث بعد ذلك اسم الصوفية والفقراء. (٢)

والاختلاف بين ابن تيمية والمحدثين من العلماء المستشرقين واضح.. ذلك لأن بعضهم حاول إيجاد الصلة بين التصوف الإسلامى وبين المسيحية لاتفاق الصوفية مع الرهبان من حيث ارتداء الصوف. ولكن الشيخ السلفى تقيد بمنهجه أيضاً حين بحثه فى النشأة، فقد اتخذ الموقف الصحيح أعنى عدم الالتفاف إلى الأصل والنشأة إلا عند البحث التاريخى، لأن النظريات والآراء والمذاهب كلها ينبغى عنده - وكذلك عند شيوخ المدرسة السلفية جميعاً - أن تعرض على الكتاب والسنة، فإن اتفقت معهما أجيزت وإن لم تتفق استبعدت، وتتساوى عند ذلك المسميات على اختلافها وتعددها.

وهكذا نرى أن المدرسة السلفية عدت المضمون الروحى فى الإسلام صحيحاً مادام نابعاً من مصدريه. ولم يتقيد شيوخهم بألفاظ معينة كالزهد والتصوف، فقد انصرف اهتمامهم إلى أحوال من أطلق عليهم هذه الأسماء من ذلك أننا نلاحظ أن صاحب الفهرست "ابن النديم المتوفى (٣٥٨هـ/٩٩٥م) جمع بين أخبار السياح والزهاد والعباد والمتصوفة المتكلفين على الخطرات والوساوس". (٣)

بل إن مما يثير دهشة الباحث أن الحارث المحاسبى (٢٤٣هـ/٨٥٧م) وهو من أوائل مصنفى كتب التصوف التى اعتمدت عليها الصوفية فيما بعد، وكان لكتابه "الرعاية لحقوق الله" أحد المصادر الأساسية التى اعتمد عليها الغزالى (٥٠٥ هـ/١١١١م) كما هو معروف، فنقول: إن المحاسبى لم يستخدم كلمة الصوفية أو التصوف بكتابه السالف الإشارة إليه.

(١) ابن تيمية، علم السلوك، ص ٣٦٨.
(٢) ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص٥٨.
(٣) ابن النديم، الفهرست، ص٢٦٠.

وممن سبقه فى هذا المجال عبد الله بن المبارك (١٨١هـ/٧٩٧م) وله كتاب فى الزهد، و تشابه معه ابن حنبل (٢٤١هـ/٨٥٥م).[١] ثم يأتى ابن أبى الدنيا (٢٨١هـ/٨٩٤م) الذى اشتهر بكتبه فى الرقائق، وصنف ما يربو إلى مائة مصنف على الأقل.[٢]

إذن كان الاتجاه السلفى الغالب - بما فيهم المحاسبى - حينئذ ينأى عن استخدام لفظ التصوف أو الصوفية، وقد استبدل شيوخ المدرسة السلفية مصطلح الصوفية بأسماء أخرى كالزهاد والأخيار والعارفين والسالكين، احترازاً من احتمال الوقوع فى شبهة موافقتهم إذا ما استخدموا كلمة التصوف وتقيدوا بها ومشتقاتها، على ما اشتمل من عناصر غير إسلامية.

وتزاد دهشتنا إذا ما رأينا النووى (٦٧٦هـ/١٢٧٧م) وقد ظهر فى عصر متأخر طغى فيه التصوف، يستخدم عدة مترادفات قاصداً بها معنى واحداً فيذكر "رياضات النفوس، تهذيب الأخلاق، طهرات القلوب وعلاجها وصيانة الجوارح وإزالة اعوجاجها".[٣] و لم يستخدم هو أيضاً التصوف أو الصوفية.

ومع هذا، فإننا لا ننكر تأثير روح العصر. فقد ظهرت مصطلحات الصوفية عند بعض مشايخ السلف لاسيما عند الجيلانى (٥٧١هـ/١١٧٥م) وابن تيمية وابن القيم، فقد استخدموا اصطلاحات المقامات والأحوال وغيرها، وتكلموا عن التصوف والصوفية، ولكن ظهرت فى مؤلفاتهم روح النقد بارزة، بين ما هو شرعى وما هو غير ذلك، واتضح فيها عداؤهم للتصوف بمظاهره التى تلبس ثياب الأفلاطونية المحدثة أو المسيحية أو اليهودية أو الهندية أو غيرها. وكان هذا العداء أشد قوة من عدائهم للفلسفة وعلم الكلام. كما لم يقبل ابن تيمية بصفة خاصة كل ما تلقاه من كتب التصوف التى وصلت إليه من العصور السابقة، لأنه طبق قاعدته

(١) ابن النديم، الفهرست، ص٣١٩-٣٢٠.

(٢) النووى، رياض الصالحين، ص٣.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ١١، ص٥٩، ويقول: "وقيل إنها نحو الثلثمائة مصنف وقيل أكثر وقيل أقل". ينظر الفهرست أيضاً، ص ٢٦٢.

المنهجية فى قراءاته، فإن كتب الزهد والتصوف عنده فيها من جنس ما فى كتب الفقه والرأى "وفى كلاهما منقولات صحيحة وضعيفة بل وموضوعة ومقالات صحيحة وضعيفة وباطلة". [1]

ننتهى من كل ما تقدم إلى القول بأنه يوجد تيار سلفى يمتد منذ الزهاد الأوائل ويرتبط بالمدرسة السلفية فى صورتها الأخيرة عند ابن تيمية ثم ابن القيم (٧٥١هـ/ ١٣٥٠م) فابن مفلح (٧٦٣هـ/١٣٦١م) ثم ابن رجب (٧٩٥هـ/١٣٩٢م) بصفة خاصة. وقد تمسك هذا الاتجاه بالمنهج الإسلامى ممثلاً فى الكتاب والسنة ونبذ ما عداهما.

لكن معظم الباحثين - لاسيما المهتمين بالدراسات الإسلامية من المستشرقين - أغفلوا هذا الجانب أو أهملوه، ولو أمعنوا النظر لأمكنهم العثور على كبار الشيوخ من الأوائل يحيون فى كتب أتباع المدرسة السلفية فى أصالة ودون رتوش من خارج الإسلام.

إنهم سيعثرون - لو حاولوا - على كبار الشيوخ من السلف ظاهرين بسماتهم البارزة أويس القرنى زاهداً، وعامر بن قيس عابداً، وحسن البصرى عالى الهمة نبيلاً، وعمر بن عبد العزيز مليئاً بالخوف من ربه، وابن سيرين ورعاً، وسفيان الثورى متسربلاً بالخوف والعلم، وأحمد بن حنبل الباذل نفسه لله، وعلماء الفقه الأعلام: أبو حنيفة ومالك والشافعى وغيرهم كثيرين. [2]

ولهذا أكثر ابن تيمية فى كتبه من الإشارة إليهم، فهم من الشيوخ الذين جمعوا بين أهل الفقه والحديث وأرباب الأحوال وأهل العبادات المتبعين للكتاب والسنة، وهو يرى وجوب الاقتداء بهم واتخاذهم رواداً فى طريق العلم والعبادة، ويطلق عليهم صفات عديدة منها: أئمة الهدى وشيوخ العلم ومشايخ أهل الكتاب والسنة والمشايخ المستقيمين لأنهم يرتبطون بالتيار السلفى عقيدة وعبادة ارتباطاً تاماً.

(١)ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ص١٢٧-١٢٨.

(٢)ابن رجب، لطائف المعارف، ص٩٢.

والواقع أن النظرة الفاحصة تدلنا على ما اتسم به بعضهم من طابع الزهد أو شهرتهم بين مؤرخى التصوف كعامر بن قيس[1] والحسن البصرى بينما طغت شهرة باقى الشيوخ كفقهاء ومحدثين على شهرتهم كرواد لعلوم وقواعد السلوك.

ولا شك أن شيخنا السلفى حين يضعهم فى صف واحد يقصد أنهم يمثلون الإسلام فقهاً كان أو حديثاً أو زهداً، ويفضل تسميتهم بـــ"أهل العلم والإيمان".

أما أرباب الأحوال وأصحاب المعارف الذين تقيدوا بالمنهج الإسلامى فيذكرهم ابن تيمية على سبيل التحديد مشيراً إلى طريقتهم التى سلكوها وفقاً للشريعة فضلاً عن أنهم من أهل العلم، وأحياناً يسميهم صوفية فى مجال المقارنة مع متأخرى شيوخ التصوف "ولكن فى الصوفية ممن له علم وإيمان طوائف كثيرون، بل فى من يعد من الصوفية مثل الفضل بن عياض (١٨٧هـــ/٨٠٢م) والدارانى (٢١٥هـــ/ ٨٣٠م) وإبراهيم بن أدهم (١٦٠-١٦٢هـــ/٧٧٦-٧٧٨م) ومعروف الكرخى (٢٠٠هـــ/٨١٥م).[2]

ولسنا بمعرض التحدث عنهم الآن إلا أننا فى عرضنا لنشأة التصوف عند الشيخ السلفى وتعريفه له، فإننا نتقيد بالسياق الذى يراعيه فى معالجة الموضوع، ذلك لأنه حين يعرض لنا رأيه عن نشأة التصوف يسلك المنهج التاريخى فيتناول بالشرح أحداث التاريخ، وعقد المقارنات بين أهل العصور المختلفة ودرجة اقترابهم عن اتباع السلف، ويسوق لذلك الأمثلة، فيذكر أسماء الأئمة فى الأزمنة التى يتحدث عنها، ويدور فى أبحاثه كلها على مصدرى الإسلام الأساسيين وفهم السلف لهما، متدبراً النصوص المنقولة عنهم باحثاً فى أقوال الصحابة والتابعين ثم عند أئمة المسلمين من بعدهم الذين اتبعوهم فأصبحوا بذلك "لسان صدق فى الأمة

(١) عامر عبد الله بن عبد قيس التميمى أبو عبد الله، من عباد التابعين وزهادهم وأروع أهل البصرة وفضلهم، ممن كان لا يأخذه فى الله لومة لائم، سير به إلى الشام، ومات نواحيها، وليس له مسند يرجع إليه. "ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار، ص٨٩".

(٢) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص١١٢.

بحيث جعلوا أعلاماً للسنة وأئمة للأمة".[١]

فالأصل إذن هو الأمثلة التى ينبغى الاقتداء بها، أى الرسول ﷺ أولاً ثم الصحابة والتابعين مصداقاً للحديث: "خير القرون القرن الذى بعثت فيه ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم".[٢] ومن تمسك بعدهم بالمنهج الإسلامى الصحيح فى العقيدة والعبادة، حيث يرى ابن تيمية بأن أفضل الخلق بعدهم هم المقتدون بعلم وعمل الصحابة، وتتحقق هذه المتابعة بصفة خاصة بواسطة المحدثين، فهم أهل الآثار النبوية "وهم أهل العلم بالكتاب والسنة فى كل عصر ومصر".[٣]

وكلما بعد الزمن، كلما قل عدد الصحابة والتابعين، فبدأت البدع فى الظهور تدريجياً، لأن نور النبوة فى الأصل كان بمثابة الشمس الساطعة التى "طمست الكواكب وعاش السلف فيها برهة طويلة ثم حجب نور النبوة".[٤] واستقام المسلمون فى عصر الخلفاء الراشدين لصلاح الأئمة مصداقاً لما جاء بالأثر "صنفان إذا صلحوا صلح الناس: العلماء والأمراء، أو من يسميهم: أهل الكتاب وأهل الحديد".[٥]

وبانقضاء دولة الخلفاء الراشدين، وتولى زمام الحكم من هم أقل منهم مرتبة ظهر أثر ذلك فى العبادات والعقائد. ولما كان ظهور الخوارج فى أواخر حكم على بن أبى طالب مرتبطاً بالخلافة والإمامة – أى بالمسائل السياسية – فقد تبعه الأحكام والأعمال والأسماء.[٦]

ثم ظهر الملك على يد معاوية، ثم الإمارة إلى ابنه وانشق المسلمون على أثر مقتل الحسين بن على بالعراق وفتنة الحرة (٣٧هـ/٦٥٧م) بالمدينة وقيام عبد الله بن

---

(١) ابن تيمية، جواب أهل العلم والإيمان، ص٧٧.

(٢) الشيخان فى صحيحهما وابن حنبل فى مسنده.

(٣) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص١١٢.

(٤) ابن تيمية، توحيد الربوبية، ص٨٤.

(٥) ابن تيمية، علم السلوك، ص٣٥٤.

(٦) الأسماء، يعنى بها أسماء الدين مثل مسلم ومؤمن وفاسق "مجموع الرسائل الكبرى، جـ١ ص٢٨".

الزبير بمكة فى وجه بنى أمية والمختار بن أبى عبيدة وغيره من الشيعة بالعراق.

وعلى أثر هذه الحداث الجسام برزت الخوارج والشيعة والقدرية والمرجئة. فقد قام بعض الصحابة آنذاك بالرد على هذه البدع والوقوف فى وجهها، وهم على سبيل المثال: عبد الله بن عباس (٦٨هـ/٦٨٧م) وعبد اللع بن عمر (٧٣هـ/٦٩٢م) وجابر بن عبد الله (٧٨هـ/٦٩٧م) وأبو سعيد الخدرى (٩٤هـ/٧١٢م) وغيرهم. ويضرب ابن تيمية مثلاً على ذلك بأن القدرية لم يجرؤا على الكلام فى الذات أو الصفات الإلهية إلا فى أواخر عصر صغار التابعين، أو فى أواخر الدولة الأموية، وكانوا قبل ذلك يقتصرون على الكلام فى الأحكام والوعد والوعيد.

نخلص من هذا بأن شيخنا السلفى كان محبطاً بأحداث التاريخ ومتيقظاً لتأثير الأحداث على ظهور الفرق الإسلامية بعامة، ونشأة التصوف بخاصة. ويرى أيضاً أن الحياة الدينية تأثرت فى بداية العصر العباسى بعاملين: أحدهما، ظهور سلطان الموالى من غير العرب لاسيما العناصر الفارسية وانحسار الأمر عن ولاية العرب، والعامل الثانى، هو ترجمة كتب الفرس والروم والهند. ومما ساعد على قوة تأثير هذين العاملين أن صحابة الرسول - صلوات الله عليه - كانوا قد ماتوا عند انتهاء خلافة الراشدين فيما عدا القليل، وكذلك الحال بالنسبة للتابعين إذ مات أغلبهم فى إمارة ابن الزبير.

أما تابعو التابعين فقد انقضى عصرهم فى أواخر الدولة الأموية لهذا لم تجد التيارات الجديدة التى تسللت إلى الفكر الإسلامى من يقف فى وجهها لصدها مثلما فعل الخلفاء الراشدين والصحابة فى عصرهم واستنتج من هذا ظهور أمور ثلاثة هى: الرأى والكلام والتصوف.[1]

ثم نعثر على نص صريح فى صحة ما ذهبنا إليه فيه أن فرق المتكلمين والفلاسفة والصوفية "حادثة بعد عصر الصحابة، بل بعد عصر التابعين، بل إنما

(١) ابن تيمية، كتاب السلوك، ص ٣٥٨.

ظهرت وانتشرت بعد القرون الثلاثة: الصحابة والتابعين وتابعيهم".[1]

وأغلب الظن، من جهة أخرى، أن الشيخ السلفى قصد ترتيب ظهور الرأى ثم الكلام ثم التصوف بتسلسل زمنى على أثر الترجمة خاصة وأنه يتكلم عن المأمون (٢١٨هـ/٨٣٣م) الذى شجعها. والمعروف - وكما يذكر صاحب الفهرست - أن خالد بن يزيد بن معاوية (٢٨٥هـ/٧٠٤م) الذى كان يسمى "حكيم آل مروان" هو أول من قام بالترجمة. يقول ابن النديم "وكان فاضلاً فى نفسه وله همة ومحبة للعلوم، خطر بباله الصنعة فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين.. وأمرهم بنقل الكتب فى الصنعة من اللسان اليونانى والقبطى إلى العربى، وهذا أول نقل كان فى الإسلام من لغة إلى لغة".[2]

ونستدل من تعيين الشيخ السلفى للمأمون دون غيره، أن هذا الخليفة اشتهر بالميل إلى التشييع والاعتزال، وفضلاً عن مشكلة خلق القرآن التى ارتبطت به فى الأذهان، فإن الباحث عن أسباب ذلك يجده دون كبير مشقة فى كتب التاريخ التى تكاد تتحد فى وصفها له. يقول ابن الأثير: "إنه كان شديد الميل إلى العلويين والإحسان إليهم".[3] ويذكر ابن كثير أن المأمون لما ابتدع التشيع والاعتزال فرح بذلك شيخه بشر المريسى (٢١٨هـ/٨٣٣م) وكان من شيوخ الاعتزال.[4] ويضيف صاحب (تاريخ بغداد): إنه "كان إلى حد غير قليل تحت سلطان الفرس ووزرائهم".[5]

وكأن شيخ الإسلام حاول بذلك أن يثبت أن الترجمة أنتجت آثارها الكاملة فى تذكرها السالف الإشارة إليها. بعبارة أخرى أنها وجدت صدى عنده وميلا لتقبل نتائجها. ولكن تحميل الترجمة عبء النتائج التى حدثت فى العالم الإسلامى

---

(١) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص١١١.

(٢) ابن النديم، الفهرست، ص٣٣٨.

(٣) ابن الأثير، تاريخ الكامل، ص١٧٩.

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ١٠ ص٢٧٩.

(٥) ابن الخطيب، تاريخ بغداد، جـ٦ ص٧٥.

حينذاك ليس دليلاً على كراهية ابن تيمية للترجمة فى ذاتها ولكن بسبب تشجيع المأمون للاتجاهات الفلسفية والكلامية الناجمة عنها دون التقيد بالمنهج الذى يراه عاصماً من استفحال خطر الأفكار الخارجية فيقول: "ومعرفتنا لغات الناس واصطلاحاتهم نافعة فى معرفتنا مقاصدهم، ثم نحكّم فيها كتاب الله تعالى، فما وافقه فهو حق وما خالفه فهو باطل". [1]

ولا يغيب عن بالنا فى هذا الصدد قصة الرؤيا التى يعلل بها إقبال المأمون على الترجمة كما يذكر ابن النديم.. وهى الرواية التى يستبعدها الأستاذ أحمد أمين مرجحاً وجود اتجاه عند هذا الخليفة نفسه لهذه المهمة، كما يعلل تأخير ظهور تأثير عامل الترجمة فى التصوف إلى أن طابع التأثير كان غالباً بواسطة أفلطون (٢٦٩م) بمدرسة الإسكندرية، وهى بعيد عن أرض العراق، والأقرب منها حران وجنديسبار فكان بُعد الإسكندرية جغرافياً سبباً فى تأخير التأثير تاريخياً. كذلك مدارس العراق كانت أعلم بشئون الدنيا وأكثر اهتماماً بعلومها بما يعد مناسباً لدولة آخذة فى النهضة كالدولة العباسية، بينما يغلب على مدرسة الإسكندرية نزعة الرهبنة والمكاشفة، فتصبح مناسبة للتصوف. [2]

لم يكن التصوف باصطلاحه التقليدى إذن من العلوم التى عرفها الصحابة، فقد عرفوا الفقه ورواية الحديث وحفظه، والتفسير، والأخبار والقصص. [3]

وتلقف بعدهم أئمة المسلمين هذه العلوم وحفظوا التراث الإسلامى فى أصالته ونقائه. وهنا نعثر على النص الذى نستطيع بواسطته أن نستنتج ما قلنا آنفاً، وهو عدم تفرقة ابن تيمية بين الفقهاء والمحدثين أصحاب المعارف والأحوال فى العصور الأولى، لأن التراث بقي محفوظاً بفضل هؤلاء الشيوخ جميعاً، ولم يغلب جانباً على آخر، بل وضعهم جميعاً على قدم المساواة، فيقول: "ولا تجد إماماً فى العلم والدين كمالك (١٧٩هـ)، والأوزاعى (١٥٦هـ)، والثورى (١٦١هـ)، وأبى حنيفة

---

(١)ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ص٢٦.

(٢)أحمد أمين، ضحى الإسلام جـ١ ص٢٦٣.

(٣)القاضى أبو يعلى، طبقات الحنابلة جـ١ ص٢٣٧-٢٣٨.

(١٠٥هـ)، والشافعى (٢٠٤هـ)، وأحمد بن حنبل (٢٤١هـ)، ومثل الفضيل (١٥٠هـ)، وأبى سليمان (٢٠٥هـ)، ومعروف الكرخى (٢٠٠هـ)، وأمثالهم، إلا وهم مصرحون بأن أفضل علمهم ما كانوا فيه مقتدين بعلم الصحابة". [١]

ويعد الذين اشتهروا منهم بالزهد والحياة الوجدانية خاصة بأنهم من خواص أهل الله، الذين يتكلمون فى حقائق الإيمان والدين. [٢] ويضيف تلميذه ابن القيم إلى ذلك أنهم لم يتقيدوا بترتيب المقامات والأحوال التى سنها المتأخرون وإنما تكلموا على أعمال القلوب وعلى الأحوال كلاماً مفصلا جامعاً مبيناً مطلقاً من غير ترتيب ولا حصر للمقامات بعدد معلوم، فإنهم كانوا أجل من هذا. [٣]

ويستطرد ابن تيمية فى عرضه لظهور البدع وتطورها واضمحلال العمل بالكتاب والسنة بمنهج السلف أن الرأى ظهر فى الكوفة بسبب التشيع، مع أن فى خيار أهلها من العلم والصدق والسنة والفقه والعبادة أمراً عظيماً. أما البصرة فقد اشتهرت بالكلام والتصوف، كما تميزت بالمبالغة فى الزهد والعبادة والخوف ونحو ذلك دون سائر الأمصار، "ولهذا كان يقال فقه كوفى وعبادة بصرية". [٤]

وظهر بعد موت الحسن البصرى (١١٠هـ/٧٢٨م) وابن سيرين [٥] بقليل عمرو بن عبيد (١٤٤هـ/٧٦١م) وواصل بن عطاء (١٣١هـ/٧٤٨م).

كذلك ظهر التصوف عن طريق عبد الواحد بن زيد [٦] الذى صحبه أحمد بن

---

(١) ابن تيمية، بغية المرتاد ص١١٢.

(٢) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى جـ١ ص١٣٩-١٤١.

(٣) ابن القيم، مدارج السالكين، جـ١ ص١٣٩.

(٤) ابن تيمية، الصوفية والفقراء، ص١٠.

(٥) محمد بن سيرين الأنصارى أبو بكر.. كان من أروع التابعين وفقهاء أهل البصرة وعبادهم وكان يعبر الرؤيا، رأى من أصحاب رسول الله ﷺ، ومات بالبصرة فى شوال بعد الحسن بمائة يوم "ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار، ص٨٨".

(٦) عبد الواحد بن زيد البصرى الزاهد شيخ الصوفية وأعظم من لحق الحسن وغيره روى عباس بن يحيى ليس بشىء. وقال الباخرى: عبد الواحد صاحب الحسن تركوه.
الذهبى، ميزان الاعتدال جـ٢، ص١٥٧.

على الهجيمى.[١] وبنى ابن زيد دويره للصوفية "هى أول ما بنى فى الإسلام".

وتنقسم البدع عنده إلى بدع قولية، ومصدرها إما قياس فاسد أو نقل كاذب أو إلهامات خاطئة أو ما يسميه بخطاب من الشيطان.[٢]

مما تقدم نرى أنه ألحق التصوف بعلم الكلام وظهور الرأى بدلاً من متابعة الأثر، وهو يعنى بالتصوف كبدعة الاتجاه الصوفى الذى انفصل عن الفقهاء والمحدثين واتخذ لنفسه طريقاً خاصاً يقترب أحياناً ويبتعد أحياناً عن المنهج الإسلامى الصحيح.

وكانت هذه البدع فى بدء ظهورها تأخذ شكلاً بسيطاً وضيقاً فى حدوده وآثاره، فإنه بالرغم من نشأة الكلام الذين تدين به البعض، وظهور التعبد المحدث عن طريق عبد الواحد بن زيد، فإن الأغلبية من أهل البصرة بقيت تتعبد بالعبادات الشرعية. بعبارة أخرى فإن استحداث علم الكلام والتصوف لم يؤثر على العقيدة – حتى بالنسبة للقلة – وإنما طبعها بطابع خاص لم يكن معروفاً من قبل.

وأيا كان الأمر.. فإن ابن تيمية فى بحثه الذى تقيد فيه بالمنهج التاريخى نظر إلى البدع كنوع من التطور لم يصدر من الثقافة الإسلامية نفسها، فالاتجاه العقلى عنده أنسلخ عن منهج التقيد بالنصوص وأصبح علم الكلام علم كل بدعة، وبالمثل عندما ظهر اتجاه التعبد فى الكوفة اجتهاداً لا اتباعاً واقتفاءً لأثر السابقين "لأن العبادات مبناها على الشرع والاتباع، لا على الهوى والابتداع"[٣] أصبح نوعاً من البدع بينما "الكتاب والسنة هو المأمور به" وهو قول الإمام أحمد بن حنبل فى ذلك الوقت الذى خشى أن يؤدى فى حديث الخطرات والوساوس والأحوال إلى الوقوع فى البدع.[٤]

---

(١) أحمد بن عطاء الهجيمى البصرى الزاهد عن خالد العبد قال الدار قطنى متروك.. "الذهبى، ميزان الاعتدال، جـ١، ص٥٦".

(٢) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، جـ١، ص٥١.

(٣) ابن تيمية، توحيد الألوهية ص٨٠.

(٤) أبو يعلى، طبقات الحنابلة جـ١ ص٢٧٩.

ومع هذه النظرة التاريخية فإن له منهجه الموضوعى أيضاً فى دراسته للتصوف.. وقد مر بنا أنه فتح عينيه على عصره الملىء بفرق الصوفية التى كانت تتمتع بنفوذ قوى عند أولى الأمر، فضلاً عن سلطانها الواسع المدى على الجماهير الغفيرة، فلم يجد فى هذه الكثرة الغالبة والنفوذ القوى ما يمنعه من البحث عن الحقيقة كما أنه لم يندفع تحت تأثير انحراف أغلب مشايخ المتصوفة عندئذ إلى إنكار التصوف ولفظه تماماً، وإنما عكف على مؤلفات الصوفية وكتب التاريخ ليدرس ويناقش ويبحث عن الأصل الأولى ويعرض مذاهبهم على الكتاب والسنة، وبذلك اختار الطريق الصعب الذى يتم عن درايته بالعلوم الإسلامية بكافة فروعها.

ويضع شيخنا علم النبوة فى قمة العلوم جميعاً لأنه العلم بالإيمان والقرآن، ثم حدث التقسيم إلى دوائر ثلاثة: الفقه والحديث وأعمال القلوب بواسطة الصحابة فى الأمصار المختلفة، وكما اختلف أئمة الفقه، فقد اندس بين علماء الحديث الثقات، الوضاعون والضعفاء. كذلك أصبح علم القلوب هدفاً للتيارات الثقافية التى هبت على العالم الإسلامى.

ولكن ذلك كله لم يمنع توارث الأئمة للتراث الإسلامى الصحيح فقهاً وحديثاً وأعمال القلوب، واشتهر منهم الزهاد الذين يذكرهم ابن تيمية على سبيل التحديد - كما سنعرض للمذهب عندهم فى دراستنا - لأنهم اتبعوا طريق الصحابة والتابعين "الذين نطق الكتاب والسنة بمدحهم والثناء عليهم والرضوان عليهم".[١]

ومع هذا.. فإنه لا يسلم بصحة نظرياتهم لأنه ما من أحد من الأئمة إلا وله من الآراء والأفعال "مالا يتبع عليها مع أنه لا يذم عليه".[٢]

والمتأمل فى هذه العبارة يرى الحرية العقلية لهذا الشيخ الذى لم ير الاتباع واجباً إلا لتعاليم الكتاب والسنة، ولهذا فإنه لا ينبغى إتباع من خالفها كائناً من كان. لذلك فإن أفضل الطرق هى الطريقة النبوية السنية السلفية المحمدية الشرعية".[٣]

(١) ابن تيمية، علم السلوك، ص٣٦٨.
(٢) ن.م، ص٣٧١، ٣٨٣.
(٣) ابن تيمية، بيان صحيح المعقول وصريح المعقول، ص٩١.

وهو وصف صاغه ابن تيمية بعناية شديدة، لأنه قرن فيه الشريعة باسم الرسول صلوات الله عليه، وأصبح عنده هو التعريف الجامع للمنهج الصحيح فى العقيدة والعبادة. كذلك تبرز هذه القاعدة الأصلية فى مؤلفات شيخنا كلها لأنه يقيس عليها الأئمة بخاصة والمسلمين بعامة.

ولئن استخدم اصطلاح "التصوف المشروع" كثيراً فى مصنفاته إلا أننا لا نعثر على تعريف مباشر له، كما فعل بالنسبة للزهد أو النسك المشروع، وقد عرفه بأنه "المأخوذ عن أصحاب الرسول ﷺ".[1]

وسيأتى ضمن النصوص التى سنوردها فيما بعد ما يفهم منه المعنى الذى يقصده شيخنا بالتصوف الذى يرتضيه. غير أن أقرب العبارات إلى التعريف الذى نبحث عنه، إنما وردت فى سياق عرضه لعلوم الفقه والحديث وأعمال القلوب التى عرفها الصحابة وإتباعها بعدهم أئمة الهدى فيقول:

"من بنى الإرادة والعبادة والعمل والسماع المتعلق بأصول الأعمال وفروعها من الأحوال القلبية والأعمال الدينية على الإيمان والسنة والهدى الذى كان عليه محمد ﷺ وأصحابه فقد أصلب طريق النبوة".[2]

وهذا التعريف – مع طوله – إلا أنه أقرب إلى التعريف العلمى، أى اتسامه بالتحديد الدقيق المنضبط الذى يمكن اتخاذه أصلاً يقاس عليه.

وهنا نجد الشيخ يتجه فى بحثه نحو المنهج الموضوعى، فيلفت نظره التشابه بين الطارىء من العبادات وأحوال أهل الكتاب من غير المسلمين فنراه يسمى بعض المتصوفة (موسوية المحمدية) أو (عيسوية المحمدية) لبيان أصول التأثير عندهم وصور التشابه مع اليهودية أو المسيحية، كما يرى أيضاً فى العباد الذين يتكلفون المشقة والتعب تشابهاً مع زهاد الصائبة والهنود وغيرهم.

---

(١) ابن تيمية، السلوك، ص٣٦٢.

(٢) نفس المصدر، ص٣٦٣.

كذلك يدرس بعمق - كما سيأتى - الأصول الفلسفية التى يقيم عليها صوفية وحدة الوجود مذهبهم. فأما الذين يسلكون عنده طريق الرسول - عليه الصلاة والسلام - والصحابة والتابعين، فهم صوفية أهل العلم وأصحاب الطريق الصحيح إلى الله السالكين طريق السنة، ولكنه يسمى الفرق المخالفة ضلال العباد أو صوفية الملاحدة الفلاسفة. كذلك له نظريات خاصة فى بعض الصوفية الذين يقف أمامهم موقف الباحث الذى لا يستطيع بما تحت يديه من أدلة ثابتة أن يقطع برأى معين، فيدع ذلك إلى الترجيحات، وهم أصحاب الأحوال التى تزول فيها العقول، ومنهم البسطامى والشبلى والنورى، فإنه يدافع عنهم ويسميهم وغيرهم "عقلاء المجانين المولهين" [1] أو أنهم مغلوبون.[2]

وفى ضوء هذا التعريف أيضاً نستطيع أن نفسر عزوف ابن تيمية عن الاهتمام بالفروق بين كلمات الفقر والزهد والتصوف، فمعناها عنده واحد، فإذا كانت تدل على طريق العبادة والعمل، فإن هذا الطريق يصبح صحيحاً إذا اتفق مع الشرع كما يسلكه الأوائل، وينحرف إذا ما اتجه فى طريق مخالف للشريعة.

ويظهر الرأى الوسط للشيخ السلفى بوضوح عندما يقارن بين الطائفة التى ذمت الصوفية والتصوف وأدخلته فى دائرة البدع الخارجة عن السنة تماماً، والطائفة التى غلت فيهم وادعت أنهم أفضل الخلق بعد الأنبياء.[3] فالأمر عنده نسبى تحكمه عدة عوامل، التى يمكن اختصارها فى تقسيمه للمسلمين بعامة إلى المجتهدين فى طاعة الله والسابقين المقربين، والمقتصدين، متقيداً بنص الآيات:

﴿ فَأَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ ۝٨ وَأَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ ۝٩ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ۝١٠ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ ۝١١ ﴾.[4]

---

(١) ابن تيمية، السلوك، ص ٣٤٨-٣٥٠.

(٢) ن.م، ص٥٦٧.

(٣) ابن تيمية، رسالة الصوفية والفقراء، ص ٢٨.

(٤) آيات ٨، ٩، ١٠، ١١ سورة الواقعة.

والصحيح عنده بين وجهتى النظر السالف ذكرهما أن أصحاب التصوف الشرعى مجتهدون فى طاعة الله.

كذلك تتضح نظريته التى تتسم بطابع اجتماعى للصوفية، من تقسيمهم إلى طوائف ثلاثية: صوفية الحقائق، وهم الذين مر ذكرهم من المتبعين للشريعة المقتفين لخطى الأوائل، وصوفية الأرزاق - وهم الذين وقفت عليهم الوقوف كالتكايا وصوفية الرسم - وهم "المقتصرون على النسبة، فهمهم اللباس والآداب الوضيعة ونحو ذلك". [١]

ونجد أثناء تقسيمه لهذه الطوائف ما نستطيع معه القول بأنه تنبه أيضاً إلى فكرة تطور التصوف على مدى العصور، فإنه بعد شرحه للتصوف وعرضه للآراء المتباينة حوله يقول ثم إنه بعد ذلك تشعب وتنوع". [٢]

وفى هذا الصدد أيضاً نرى أن الجانب الاجتماعى للموضوع يستأثر باهتمامه لأنه رأى أدعياء التصوف يبثون تعاليمهم تحت ستار الولاية، وهم أبعد ما يكون عنها بمقياس الشرع، فإن الأولياء الحقيقيين لا يتميزون عن غيرهم من المسلمين بزى خاص، ولا يتميزون عن غيرهم من المسلمين، فهم يوجدون فى القراء وأهل العلم والمجاهدين. [٣] فضلاً عن أن الإسلام لا يعنى بظواهر الأحوال لأن التقوى الحقة هى الأساس "فكم من صديق فى قباء وكم من زنديق فى عباء". [٤]

من هنا يتبين كراهية ابن تيمية لانسلاخ الصوفية من المجتمع بتميزهم بزى خاص واستقلالهم بدعوى الولاية الإعلان عنها، وهو ما دأب عليه الصوفية المتأخرون، فأطلق عليهم فى عصره اسم (صوفية الرسم)، لأن أولياء الله الحقيقيين كما قلنا منتشرون فى المجتمع طوائفه وطبقاته، وهم يؤدون واجباتهم الدنيوية فى ميادين العلم والجهاد، ولا ينـــزع ذلك عنهم عبوديتهم لله تعالى، فهو لا يرى فصلا

(١) ابن تيمية، رسالة الصوفية والفقراء، ص٣٢.
(٢) نفس المصدر، ص٣١.
(٣) ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص٥٨.
(٤) ن.م، ص٥٧.

بين الناحيتين، فالعبودية التامة هى مراقبة الله فى كل حركات المسلم وسكناته، فى عمله وفى أدائه وفى علاقاته مع الناس وأعماله السلوكية بصفة عامة.

إن تفاضل الأعمال عنده لا يرجع إلى طبيعة العمل الظاهر للناس بقدر ما يقترن بإخلاص النية عند أداته، فقد يكون التسبيح عند فرد أفضل من قراءة القرآن عند غيره، والفعل المفضول إذا تم على وجهه الصحيح أبعد أثراً من الفعل الفاضل، ويستشهد بالبغى التى غفر الله لها لسقيها الكلب بسبب ما أضمرته فى نفسها من النية الحسنة "وما حصل لها من أعمال قلبية".[١]

مثل هذه النظرة للجانب الاجتماعى للإسلام تدل على أصالة الشيخ كمفكر إسلامى أحاط بجوانب الثقافة الإسلامية وربط بين الدنيا والآخرة فى نظريته عن العبادة. ولا شك أن شيخنا كان مصيباً فيما ذهب إليه، فإذا قارنا بين رأيه وبين التقسيم الذى نراه عند أحد أساتذتنا المحدثين.[٢] بين طائفة الإنتاج أو ما يسميهم بطائفة المعدة والشهوة، وبين السادة الأخيار وهم عنده أصحاب معدن الصفاء والحكمة، لاحظنا ما يشبه الفصل بين العملين: الأخروى والدنيوى، وما يزيد من حدة هذا التقسيم، تفرقته بين الصوفية وبين باقى المسلمين وتعريفه للتصوف بالأرستقراطية لأن تزكية النفس طريق صعب لا يسلكه إلا القلة.

مثل هذه التفرقة التى عارضها الشيخ ابن تيمية تضع العقبات أمام الكثرة من المسلمين وقد تدعوهم إلى العزوف عن العبادات كلية، وتعطى للإسلام مفهوماً لا يتفق مع حقيقة مراميه: فليس الغرض من العبادات قاصراً على تزكية النفس وتصفيتها فحسب ولكنه - كما يرى شيخنا السلفى - تحقيق العبودية لله ﷻ وحده.. "فالعبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة".[٣]

(١) ابن تيمية، جواب أهل العلم والإيمان، ص١٣٩، ويستشهد بصحة هذه الواقعة بورودها فى الصحيحين.
(٢) د. عبد الحليم محمود، مقدمة كتاب المنقذ من الضلال للغزالى، ص٧٠ - ٨٢.
(٣) ابن تيمية، علم السلوك، ص ١٤٩.

كذلك فإن الأعمال الباطنة التى تؤدى إلى هذا الصفاء ليست قاصرة على فئة من المسلمين دون أخرى، وإنما هى مأمور بها فى حق العامة والخاصة على السواء "ولا يكون تركها محموداً فى حال أحد وإن ارتقى مقامه".[1] كما سبق لابن الجوزى أن أبدى انزعاجه من سلوك متأخرى الصوفية هذا السبيل، وخشى على غالبية المسلمين من تركهم العبادات وعزوفهم عنها تماماً وهم يقولون: "مالنا نتعب أنفسنا فى أمر يحصل للبشر".[2]

وترى المدرسة السلفية أن هؤلاء الذين يأخذون بناحية الروح وحدها أخطأوا، وهو نفس الخطأ الذى يقع فيه من يغلب الجانب المادى، فإن انسلاخ أحدهما عن الآخر يصبح نوعاً من البدع لأن الإسلام يدعو للعمل لصلاح المجتمع الإنسانى، كما يحرص على التذكرة بالحياة الخالدة بعد الموت، ولهذا فلابد أن يلتحم الجانب الروحى مع العمل الدنيوى المخلص فى سبيل إصلاح وتقويم الجماعة الإسلامية، بل إن كل عمل ينطوى على الرغبة فى إرضاء الله والإخلاص له يعد عبادة، "ثم إن الدنيا تخدم الدين".[3] ولئن عبر الشيخ السلفى عن هذا الرأى فى إطار مذهبه السياسى والاجتماعى، إلا أنه يؤكد عمومية مبدأ الربط بين إرادة المال والشرف، وبين حقيقة الإيمان وكمال الدين، فهذا هو الصراط المستقيم.. صراط ﴿ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّـٰلِحِينَ ﴾.[4]

وبينما يجعل الدكتور عبد الحليم محمود المسلم "المتصوف" فى مرتبة الأرستقراطية من حيث الصفاء والعبادة، نعثر على ملامح هذا المسلم عند شيخنا السلفى فى شخصية "المجاهد" فهو يضعه فى أعلى النسق من حيث الإيمان والعبادات، مؤيداً نظريته بالآيات والأحاديث العديدة فى هذا المجال. وهو لا يضع الجهاد فى هذه المرتبة وكأنه صدى حماس مؤقت دفعته ظروف عصره، وإنما يستند إلى أساس

(١) ابن تيمية، علم السلوك، ص١٦.
(٢) ابن الجوزى، تلبيس إبليس، ص٣٥٥.
(٣) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص١٧٩.
(٤) ن.م، ص١٧٨.

أيدلوجى من الكتاب والسنة، إلى جانب اتفاق علماء المسلمين.[1]

أما عن رأيه فى كتب الصوفية، فهو مستمد من نظريته عن عصر العلم النبوى، وتشبيهه له بالشمس الساطعة التى اخذت تخبو كلما بعد عصر الصحابة والتابعين، وبالمثل فإن مؤلفات الشيوخ القريبين من ذلك العهد أدنى إلى الصحة من المتأخرين.

ولهذا فهو ينقد منهج كلاً من الكلاباذى (٣٨٠هـ) والسلمى (٤١٢هـ) والقشيرى (٤٦٥هـ) بسبب إعراضهم عن طريق الصحابة والتابعين "الذين نطق الكتاب والسنة بمدحهم والثناء عليهم والراضون عنهم".[2] ولأنهم خالفوا أيضاً كتاب التصوف المتقدمين عليهم، والأقرب إلى السنة. وإبراز الأمثلة على ذلك عنده المكى الذى يعد كلامه أكثر سداداً وأجود تحقيقاً وأبعد عن البدعة.[3]

والحق أن المتأمل فى كتاب "الرعاية لحقوق الله" للمحاسبى يرى أنه عرض الموضوع بمنهج علمى يتسم بإظهار ما للصوفية وما عليهم، ويمدح المزايا ويعرض ما يراه مخالفاً للشرع وذلك بمنهج واقعى.

وهذا بخلاف ما خطه الباحث مثلاً عند النظر فى كتابين آخرين عدهما الباحثون من أهم مصادر التصوف وهما (اللمع) و (والتعرف لمذهب أهل التصوف) فقد غلب عليهما الطابع الثانى. أو بعبارة أخرى، فإن صبغتهما تتسم بالتأييد المطلق، ومعالجة التصوف بما ينبغى أن يكون عليه، ووضعهما الصوفية المرتبة الأولى قبل الفقهاء والمحدثين والمتكلمين والمفسرين، وكأنهما يجعلان من التصوف علماً معيارياً.

ومن المحتمل أن بعض الأحكام التى بناها العلماء المهتمون بدراسة علوم الشرق، قد رجع إلى اعتمادهم على كتب التصوف التقليدية، دون التنبه إلى المضمون الوجدانى عند الشيوخ السلف الذى بثوه فى كتبهم العديدة.

---

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص١٣٠.

(٢) ابن تيمية، كتاب السلوك، ص٣٦٨.

(٣) ن.م، ص٥٥١.

وعلى هذا الأساس، سنعرض فى الصفحات القادمة لأبرز النظريات التى تناولت هذا الجانب من موضوعنا فى ميدان الاستشراق محاربين دراسة منهجهم فى بحث التصوف والنقد الذى يمكن توجيهه لهذا المنهج.

نظريات بعض المستشرقين فى الزهد والتصوف:

إننا أمام الحشد الكبير من الأبحاث التى تمت بواسطة علماء الاستشراق، لا يسعنا إلا اختيار نماذج محدودة من أبرز آرائهم فى موضوعنا.

ولا شك أن الأعمال الكبيرة المتشعبة التى قام بها هؤلاء العلماء سواء بتحقيق ونشر النصوص العربية أو بكتابة الأبحاث التى قاموا بها فى هذا الميدان، تلقى على الباحثين المسلمين مسئولية أثقل بتراثنا، ونشراً، ودراسة.

وينبغى الإقرار بأنهم سبقونا فى العصر الحديث من حيث الكشف عن تراث ثقافتنا، وإبراز قيمته للحضارة الإنسانية، وإن اختلف بهم السبل إلى النتائج التى توصلوا إليها.(١)

ولئن كنا نجد لدى البعض مظاهر سوء النية - كما فعل المستشرق اليهودى جولد تسهير (١٨٥٠-١٩٢١م) بمحاولته الطعن فى الأحاديث بصفة خاصة، أو شبرنجر فى إساءته للرسول ﷺ (٢) - فإن دراسات البعض الآخر المستشرقين لا تخلو من باحثين اتسموا بالموضوعية، والتزموا جانب الأمانة العلمية، مثل سيديو وجوسناف لوبون، فهما "يتسمان فى إنتاجهما بميزة العلم الخالص والاجتهاد المخلص للحقيقة العلمية".(٣)

(١) من الأمثلة على ذلك المجهود الفردى الذى قام به الوييس شبرنجر (١٨١٣-١٨٩٣م) الذى ظل مدة تزيد على ١٢ عاما مقيماً بالهند عاملاً فى ميدان التعليم والمكتبات والثقافة العامة ولما عاد سنة ١٨٥٦ نهائياً إلى أوروبا، أحضر معه مجموعة من الكتب تقرب من ٢٠٠٠ مجلد، بينها ١١٠٠ مخطوط عربى. "ص٢٣ من كتاب الدراسات العربية والإسلامية فى جامعات ألمانيا، تأليف: بارت وترجمة: د. مصطفى ماهر..".

(٢) ن.م، ص٣٠.

(٣) مالك بن نبى، إنتاج المستشرقين وأثره فى الفكر الإسلامى الحديث، ص١٢.

ويرى الأستاذ مالك بن نبى أن ما كتبه المستشرقين والقدماء مثل دورياك والقديس توما الأكويني "كان قطعاً المحور الذى تحركت حوله الأفكار التى نشأت عنها حركة النهضة فى أوروبا"[1] ، أما دراسات المحدثين، فقد استخدمت لوضع خطط سياسية تهدف السيطرة على البلاد الإسلامية.[2]

ومن المثير لدهشة الباحثين أن يحاول المستشرقون منابذة حضارة المسلمين منذ الحروب الصليبية، وكانت هذه الحضارة حينذاك آخذة فى الأفول. إن اهتمامهم بالتراث الإسلامى يمكن إرجاعه إلى أحد الأسباب الآتية:

أما أنهم ما زالوا متأثرين بالعداء الصليبى الذى توارثوه من أسلافهم، فاستخدموا البحث عن هذا التراث لهدم صرحه، عاملين بمعاول الهدم فى ثوب أبحاث علمية ظاهرها الحيدة وباطنها الحقد والتعصب. يقول محمد أسد: "أما تحامل المستشرقين على الإسلام فغريزة مورثة وخاصة طبيعية على المؤثرات التى خلفتها الحروب الصليبية، بكل ما لها من ذيول فى عقول الأوربيين الأولين".[3]

أو أنهم حاولوا جهدهم سلب الإسلام كل أصالة فى كافة الميادين، فهم يكررون "أن الإسلام أخذ من اليهودية والمسيحية، وأن فكرة العقل مأخوذة من

---

(١) مالك بن نبى، إنتاج المستشرقين وأثره فى الفكر الإسلامى الحديث، ص٨.

(٢) ن.م، ص١٢.

(٣) محمد أسد "ليوبولد فايس"، الإسلام على مفترق الطرق، ص٥٤-٥٥.

ومن أبرز هذه الأغراض خدمة أهداف استعمارية. فإن ألمانيا على سبيل المثال منذ عام ١٨٨٥ وحتى ١٩١٨م - وكانت تعد من الدول الاستعمارية فى ذلك الوقت - اشتغلت بالإسلام وبالكتب الإسلامية بدافع من هذا الحافز كما كان العالم الهولندى كرستيان سنوك هورجرونية "١٨٥٧-١٩٣٦م" يشغل مناصب قيادية فى السلطة الاستعمارية الهولندية الهندية.

(ص٣٠ و ٣١ من كتاب الدراسات العربية والإسلامية فى الجامعات الألمانية).

وكان أحد تلاميذه - كارل هينرش بكر - الذى كان مشرفاً على معهد همبرج الاستعمارى (ص٣٠٣ من كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية).

وفى فرنسا (بلاشير) و(ماسينيون) وهما شيخا المستشرقين الفرنسيين فى العصر الحديث، يعملان فى وزارة الخارجية الفرنسية كخبيرين فى شئون العرب المسلمين (ص٢٥ من كتاب السنة، للدكتور مصطفى السباعى).

تفكير المسيحيين واليهود، وأن حياته الروحية مأخوذة من هذه وتلك، وأن شريعته مزيج من قوانين اليهود والنصارى، وأن أخلاقياته هى المسيحية معدلة". [١]

ومهما يكن من أمر.. فإنه قد يكون من الطبيعى الاهتمام بحضارة معاصرة لدراسة مقوماتها. أما الاتجاه إلى حضارة اضمحل ازدهارها وقتها، فهذا هو مثار الدهشة. وربما يوجهنا إلى معرفتهم بل إقرارهم – بقيمة هذا التراث الحضارى الذاتية.

ومن الممكن تفسير سبب دراسته لمعرفة أحقاب تاريخية نافعة فى ميادين تاريخ الأديان والعقائد والأفكار مثلاً، أو فى مجال التاريخ الإنسانى العام. أما وقد اختصوا بنقده واهتموا بالطعن فيه، فإن هذا قد يخفى وراءه خشيتهم من احتمال التفات هذه الأمة من جديد إلى تراثها، ومن ثم أصبح يقض مضاجعهم من احتمال النهوض من جديدة، فأرادوا تحطيم البنيان من جذوره حتى لا تقوم له قائمة. وإلا، ما معنى نقد ثقافة الإسلام بهذا الحقد؟ وكيف نفسر ما نلمحه من أحقاد دفينة على نبى الإسلام والمسلمين الأوائل بخاصة؟

يقول الدكتور مصطفى السباعى: "إن المستشرقين – فى جمهورهم – لا يخلو أحدهم من أن يكون قسيساً أو استعمارياً أو يهودياً، وقد يشذ عن ذلك أفراداً". [٢]

ثم إن الملامح التى تلفت النظر فى دراساتهم بصفة عامة، هو الاتجاه إلى إبراز التصوف وإضفاء الاهتمام عليه بدرجة تفوق قيمته الحقيقة،منهم من يقول "إنه ليس فى التفكير الإسلامى شىء جدير بالإعجاب سوى التصوف". [٣]

ويثور التساؤل: "لماذا الإلحاح بالتقدير والإعجاب على الحلاج وابن عربى والسهروردى؟". [٤] إن هذا الإلحاح يصبح موضع شبهة لاسيما وأن التصوف

---

(١) د. النشار، نشأة الفكر، جـ٣، ص١٨٥.

(٢) د. مصطفى السباعى، السنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى، ص٢٤.

(٣) د. محمود قاسم، الإسلام بين أمسه وغده، ص٣٥.

(٤) أنور الجندى، أصالة الفكر العربى الإسلامى فى مواجهة الغزو الثقافى، ص٦٦.

الفلسفي "جاء في مرحلة الاتصال بالثقافات الفارسية والهندية والمسيحية وتأثر بها".[1]

ويجوز أن هذه الظاهرة يختفي وراءها احتمالان: أحدهما - إذا غلبنا سلامة القصد - أنهم وجدوا العالم الإسلامي قد طبعه التصوف بطابعة فظنوا أن دراستهم لمجتمعات البلاد الإسلامية المعاصرة من خلال التصوف وحده قد تكفي للاستدلال على التراث الديني لها. أما الاحتمال الثاني - الذي يخفي وراءه سوء النية - فهو تمجيد كل التيارات التي أتت من خارج الإسلام في شكل التصوف الفلسفي الذي طمس معالم الإسلام ذاته.[2]

ويرى الدكتور محمد البهي أن: إسراف المستشرقين في تحبيذ التصوف الإسلامي في فترته الأخيرة - حيث يدعو إلى الحلول والفناء في الحب الإلهي - يرجع إلى ما يرونه في هذه الأفكار من انصراف المسلمين عن الجهاد الإلهي على نحو الحب الهندوكي، وهو حب الفناء، ويصرف الوالهين والعاشقين عن الاحتفاظ بما يسمى (الجماعة) الإسلامية التي يدعوها الإسلام".[3]

وسنرى بعد قليل أن الاهتمام بالتصوف الفلسفي بآثاره المدمرة على الجماعة الإسلامية، التي كشف عنها ابن تيمية وحاربه من أجلها، نقول: إن هذا الاهتمام - بل الإلحاح - يخفي وراءه تجاهلاً متعمداً لمضمون الحياة الروحية عند السلف، وهو الذي يتسم بالجدة والأصالة.

لهذا فإننا سنعرض لأبرز سمات آراء المستشرقين توطئة لتوضيح المذهب السلفي ونستطيع أن نختار من بينهم: جولد تسهير أولاً، لأنه يقدم لنا الخطوط العريضة التي سار على منوالها المتصدون لبحث التصوف من علماء الإسلاميات، حيث تتلاقى آراؤهم حول أبرز مسائله - وإن اختلفت أحياناً في التفاصيل - كما سنوجز أيضاً

(١) أنور الجندي، أصالة الفكر العربي الإسلامي في مواجهة الغزو الثقافي، ص٦٧.

(٢) ويرى الدكتور محمود قاسم أن تمجيد التصوف الإسلامي لا يراد منه في الحقيقة سوى التصوف المسيحي الذي كان أحد منابعه، وهو تصوف قائم على فكرة الحلول التي تتنافى مع عقيدة المسلمين (الإسلام بين أمسه وغده، ص٣-٣٦).

(٣) د. البهي، الفكر الإسلامي الحديث، ص ١٨٤.

أهم النقاط التى يرددها كل من ماسينيون ونيكلسون.

أ . إن حركة الزهد الأولى فى رأى جولد تسهير ترجع إلى حياة التقشف ألت عاشها الرسول ﷺ وأصحابه خلال السنوات الأولى للدعوة، ثم ضعفت معالمها بالتدريج بسبب التطلع إلى الغنائم والثروات الكبيرة، التى اقتسمها المجاهدون، اقتنوا الضياع الواسعة، والعقارات الكبيرة وأحاطوا أنفسهم بمظاهر النعمة والثراء.(١) وتحمل عبارته صيغة تهكم خفى لم يستطع مداراته، لاسيما وأنه يميل إلى ترجيح رأى (ليون كايتانى) فيذكر أن البواعث الغالبة التى دفعت بالعرب إلى القيام بالفتوحات هى الحاجات المادية.(٢) وهى حجة يردعها أغلب المستشرقين لدحض نظرية الجهاد الإسلامية والتى سنراها تأخذ مكانتها الهامة فى نظريات زهاد السلف وصوفيتهم.

ومن رأى جولد تسهير أن النبى ﷺ كان يحبذ الزهد المتطرف فى السنوات العشرة الأولى من بعثته، ثم طرأ على الروح التغير الذى دفع بالمسلين إلى استنكار الزهد المتجاوز عن الحد المألوف ..

وانحسرت مظاهر الزهد فى رأيه، رويداً رويداً كلما مالت الحياة العامة نحو الملاذ الدنيوية فى المجتمع الإسلامى، مما دفع الزهاد الأوائل إلى إبداء السخط والاستهجان، فاندفعوا فى اتجاه مضاد، ساعين إلى نبذ الغايات الدنيوية.

من أجل هذا، ظهر تياران متعارضان: أحدهما داخلى لارتباط الميل للزهد بالثورة على السلطة الحاكمة أيام عثمان بن عفان (٣٥هـ/٦٥٥م). والآخر، خارجى، إما بتأثير المسيحية بسبب الميول النسكية لدى الرهبان الذين قدموا نماذج للمسلمين، وطبقها الزهاد تطبيقاً علمياً، أو بفعل الهنود وأصحاب الفلسفة الأفلاطونية المحدثة.

---

(١) د. البهى، الفكر الإسلامى الحديث، ص١٣٧.

(٢) مالك بن دينار: مولى لبنى ناجية بن سلمة بن لؤى بن غالب القرشى أبو يحيى. من زهاد التابعين وعبادهم. ممن يصبر على الفقر الشديد والورع الجهيد. وكان يأكل من كد يده من الوراقة. (كتاب مشاهير علماء الأمصار لابن حبان، ص٩٠-٩١).

والنقد الذى يمكن توجيهه لهذا الباحث، هو أنه حصر دراسته فى نطاق ضيق، وصرف النظر عن الشخصيات الغفيرة التى أرخ لها الذهبى منذ بداية الصحابة، و لم يلفت نظره إلا عبارات أتت على لسان مالك بن دينار (١٢٣هـ/٧٤٠م) ومحمد بن واسع (١٢٧هـ/٧٤٤م) [١] فى قولهما: "طوبى لمن وجد غذاء و لم يجد عشاء، ووجد عشاء و لم يجد غذاء وهو عن الله راضٍ، والله عنه راضٍ".

لقد استدل من هذه العبارة على معانى الزهد والتواكل، وعمم هذا الاستدلال على العصر بأكمله، وعده بمثابة تيار عام مؤثر، فحمل بذلك المنهج الاستقرائى خطأً لا يحتمل. فإن مثل هذه الحالة النادرة لا يصبح اتخاذها سنداً لإطلاق حكم عام، إذ هاكم الإمام ابن حنبل يعلق على مقالة سفيان بن عيينه (١٩٨هـ/٨١٣م) وهو أحد الشيوخ المبرزين قبله: (اهتمامك لرزق غد يكتب عليك خطيئة)، فيتساءل ابن حنبل: "ومن يقوى على هذا؟". [٢]

ومما يبعث على الدهشة أن هذا العالم الواسع الاطلاع، اختار نماذج بعينها، وأغفل النماذج الأخرى المتعددة للزهاد الأوائل، التى سنتكلم عنها بالتفصيل فى الفصل القادم.

وربما يمكن تبرير مسلكه بأنه لم يعرف باقى الزهاد. ولكننا سرعان ما نتوقف فى هذا الحكم لأن اطلاعه على كتاب للحافظ الذهبى الذى استخرج منه هذه النصوص، يدل على معرفة بالأسماء التى ترجم لها.

يحتمل إذن أنه كان يختار عبارات بعينها، بناءً على فكرة سابقة يحاول البرهنة عليها.

ب. فإذا ما انتقلنا إلى العالم الثانى من علماء الدراسات الشرقية وهو ماسينيون فى دراسته للتصوف الإسلامى، فإن ما يسترعى النظر أنه خصص معظم أبحاثه

(١) محمد بن واسع الأزدى أبو بكر: كان قد خرج إلى خراسان غازياً، وكان فى فتح ما وراء النهر مع قتيبة بن مسلم. من عباد أهل البصرة وزهادهم والمتقشفة للخشن (ن.م ص١٥١).

(٢) ابن حنبل، الورع، ص٤٦-٤٧.

العلمية عن الحلاج وأضفى على مقتله هالة كبرى حاول بها أن يجعل منه شهيد الفكر والعقيدة. كما اهتم بصفة خاصة بإبراز فكرة الصلب المسيحية.

ولسنا الآن بصدد دراسة مذهب الحلاج - التى ستحتل مكانتها عند عرضنا لموقف ابن تيمية من التصوف الفلسفى بصفة عامة - ولكننا نرى أن إبراز شخصية هذا الصوفى، وتسليط الأضواء عليه، ثم وضعه فى نسق الأبطال الذين جذبتهم روح الفداء، نقول: إن هذا العمل يبدو وكأنه بحث علمى فى ظاهره، بينما هو فى الحقيقة يخفى أسباباً أخرى، منها أن الاهتمام بتراث الحلاج والسهروردى المقتول وابن عربى وغيرهم "إنما يكشف عن خطة الغزو الثقافى فى الاهتمام بالجوانب المضطربة والمثيرة للشبهات لإعلانها وإبرازها والاهتمام بها، رغبةً فى دفع أفكارها المنحرفة التى طمست - والتى كشف زيفها أعلام الفكر الإسلامى - إلى الظهور مرة أخرى".(١)

ومنها إيجاد الصلة بين عقيدة الحلاج، وفكرة الصلب المسيحية، وتمشياً مع تطبيق منهج التأثير والتأثر، مع أن الحلاج نطق بشهادة التوحيد فى النهاية، وميز بين نفسه، وبين الحق تعالى، وهو على المقصلة.

والثابت أن المسلمين لم يقروا فكرة الصلب المسيحية لأن كتابهم نفاها، ولكنهم عرفوا الفداء والبذل فى ميادين الحروب مع الأمم الأخرى، كما طبقوه فى مجال الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. ومن المعروف أن الخوارج كانوا أول من طبق علميا هذا المبدأ، وهم بعيدون كل البعد عن الفكر الفلسفى أو الشطح الصوفى.

وفضلاً عن ذلك، فإنه لا يخفى أن هناك تعمد - لا من ماسينيون وحده، وإنما بواسطة الكثير من الباحثين وغيره من أهل الاستشراق - لإخفاء أبطال الإسلام الحقيقيين من أئمة السلف، من الصحابة والتابعين وغيرهم، الذين اتفق المسلمون كافة على أنهم الصفوة.

---

(١) أنور الجندى، أصالة الفكر الإسلامى فى مواجهة الغزو الثقافى، ص٩٦.

ولئن كان كل منهم يستحق بحثاً بأكمله فى قوة العقيدة والترحيب بالفداء، بل الإقبال عليه بصدر رحب، فإننا سنكتفى هنا بالنموذج الذى يجمع بشكل إجمالى عمق الإيمان وقوته عند المسلمين الأوائل بعامة، ويتمثل فى العبارة المعروفة التى قالها المقداد ابن عمرو ﷺ يوم غزوة بدر، وتردد أصداؤها بين المسلمين جميعا. قال: "يا رسول الله، والله لا نقول لك كما قال قوم موسى لموسى: ﴿ فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَـٰتِلَآ إِنَّا هَـٰهُنَا قَـٰعِدُونَ ﴾ ، ولكنا نقاتل عن يمينك وعن يسارك وبين يديك ومن خلفك".[1]

وعبر بهذه الكلمة عن الجميع، فلم يملك على بن أبى طالب ﷺ إلا أن يشهد له بأنه لم يكن فيهم فارس يوم بدر غير المقداد.[2]

وبهذا تدحض فرية جولد تسهير فى إرجاع الجهاد إلى السعى للحصول على الغنائم.

ج . أما نيكلسون، فإن الصبغة الغالبة على آرائه، تتضح التأكيد بتأثير حركة الزهد منذ نشأتها بالروح المسيحية التى كانت متعارضة مع روح الإسلام فى البداية نظراً لرفض النبى ﷺ لتقشفات الرهبانية، وأمر المسلمين بالجهاد، وتحريمه للبنولة، ولكن نيكلسون يرى أنه على أثر المسلمين بالجهاد لفارس وسوريا ومصر، تعدلت "نظرتهم إلى الحياة وإلى الدين تعديلاً عميقاً".[3]

كذلك يؤيد ماسينيون فى تأكيد الجانب المسيحى فى نظريته عن الحلاج.[4]

وتعتبر جهود نيكلسون فى الدراسات الصوفية من الأدلة المبرهنة على تشجيع الاتجاهات المنحرفة فى الفكر الإسلامى. فقد خدم بإخلاص فلسفة وحدة الوجود،

---

(١) ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣، ص١٦٢.

(٢) ن.م والصفحة.

(٣) نيكلسون، الصوفية فى الإسلام، ترجمة شريبة، ص٦.

(٤) ن.م، ص١٣٩-١٤٠-١٤١.

اهتم بنشر أشعار أكبر شعرائها، وهو جلال الدين الرومى.(١)

ويبدو لنا أن علماء الإسلاميات من المستشرقين يلتقون عند أفكار محددة يتفقون فيها من حيث أمور ثلاثة وهى: فكرة تطور الزهد حيث نشأ أولاً ساذجاً ثم تطور بتأثير الديانات الأخرى وغيرها من الفلسفات - ويظهر ذلك بصفة خاصة عند كل من جولد تسهير ونيكلسون، ثم إعطاء التصوف اهتماماً وإغفال التيار السلفى تماماً ووسمه بالجمود.

ولزيادة الإيضاح: فإن نظرياقم تدور بصفة عامة حول نشأة التصوف ثم الأدوار العديدة التى مر بها، حيث انتقل من أوليات التقوى والزهد إلى نشوة الشعور بوحدة الوجود.(٢)

إن النتيجة المباشرة لدراسة التصوف الإسلامى بهذا المنهج أدى بهم إلى إغفال - وربما الإهمال عن عمد - المذهب الوجدانى الذى أحيته المدرسة السلفية بوحى من الكتاب والسنة.

وقبل الكشف عن هذا المضمون الروحى المعبر عنه بأعمال القلوب - وهو غايتنا من البحث - فإننا سنناقش هنا فى إجمال آراء المستشرقين كمدخل لدراستنا، فنبين أولاً خطأ فكرة الزهد عندهم حيث تأثروا بنظرية الزهد والرهبانية، ثم غُلُوهم فى تطبيق منهج التأثير والتأثر. ثم نكشف أخيراً عن قصورهم فى دراسة الحياة الوجدانية عند السلف وبالتالى إغفالهم لهذا الجانب الهام فى أبحاثهم.

أولاً: الزهد:

إن الأصل فى معنى الزهد هو: "الإعراض عن الشىء لاستقلاله واحتقاره وارتفاع الهمة عنه".(٣) ولكن لم يقتصر معناه عند الزهاد على التعريف. ولندلل

---

(١) R.A.NIKILSON, RUMI PECT& MYSTIC .

(٢) هانز شيدر، روح الحضارة العربية، ص١٠٢ (ترجمة: الدكتور عبد الرحمن بدوى).

(٣) ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ص٢١٠.

على صحة ذلك، فإننا نستشهد ببعض العبارات التى وردت على ألسنة الزهاد:

إنهم يستندون إلى الحديث "الزهادة فى الدنيا ليست بتحريم الحلال، ولا إضاعة المال، ولكن الزهادة فى الدنيا أن لا تكون بما فى يديك أوثق مما فى يد الله، وأن تكون فى ثواب المصيبة إذا أنت بها أرغب فيها لو أنها بقيت لك". (1)

ويستنتج ابن رجب من هذا الحديث، أن تفسير الزهد يعنى ارتباط هذه التفسيرات الثلاثة بأعمال القلوب فالثقة بما فى يد الله تعالى، والصبر على المكاره والمصائب، وإحلال الخشية من الله وحده فى القلب مع إسقاط منـــزلة المخلوقين من قلبه، إن كل هذه المعانى نابعة من قوة اليقين.

ولهذا، كان تعريف الزهد عند شيوخ السلف يدور حول هذه المعانى. فإن الدارانى أوضح أنه لا يستطيع أن يستدل على الزهد، لأن الزهد فى القلب. (2) وعند الفضيل بن عياض "الزهد هو الرضا عن الله". (3) ويقول سفيان ابن عيينه: "الزاهد فى الدنيا من إذا أنعم عليه الشكر، وإذا ابتلى صبر". (4) أما سفيان الثورى، فإنه يرى أن "الزهد فى الدنيا قصر الأمل ليس بأكل الغليظ ولا لبس العباء". (5) ووصف الزهد بأنه صرف النفس عن الشهوة. (6)

يقول الحسن البصرى: "الزاهد الذى إذا رأى أحد قال هو أفضل منى". (7)

وهؤلاء جميعاً – مع تنوع عباراتهم – إلا أنه تلتقى فى إضفاء المعانى الروحية على تعريفهم للزهد، فلم يقصدوا به التقشف فى المأكل والملبس حيث فهم

---

(1) أما الحديث الثانى فنصه: "ازهد فى الدنيا يحبك الله، وازهد فيما عند الناس يحبك الناس". حديث حسن، رواه ابن ماجه وغيره بأسانيد حسنه. ذكره النووى فى (رياض الصالحين ص206) وفى (شرح الأربعين النووية ص72 وينظر أيضاً كتاب السلوك لابن تيمية ص641.

(2) ابن رجب، جامع العلوم، ص210.

(3) ن.م. وابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ2، ص120.

(4) ابن رجب، جامع العلوم، ص211.

(5) ن.م. وابن قتيبة، عيون الأخبار، مجلد 2، ص356.

(6) ابن عبد ربه، العقد الفريد، جـ2، ص 119.

(7) ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ص211.

المستشرقون خطأ، ومن ثم افترضوا نظرية الزهد الساذج البسيط.

لم يكن الزهد عند الزهاد الأوائل بخاصة والمسلمين بعامة بسيطاً ساذجاً، ولكنه كان مؤسساً على المعانى التى ذكرها الكتاب، وأتت بها السنة. ويقول ابن تيمية: "لا يحصل الإخلاص إلا بعد الزهد، ولا زهد إلا بتقوى، والتقوى متابعة الأمر والنهى".(١)

وأخيراً، يمكن أن نتساءل: أيكون الرجل زاهد وله مال؟

أجابنا كل من سفيان بن عيينة وسفيان الثورى على هذا السؤال بالإيجاب، واشترطا أن يصبر إذا ابتلى،ويشكر إذا أنعم عليه. (٢)

من هذا يتضح خطأ قصر مفهوم الزهد على الزهد فى المال وحده، وربما يرجع ذلك إلى تأثر المستشرقين بنظرية الرهبانية حيث يقطع الراهب صلته بالحياة الدنيوية.

أما الزهد الإسلامى فإنه يختلف عن ذلك تماماً. وسنرى زهد المجاهدين، وزهد الأمراء وزهد الفقهاء. فمن الزهاد من كان من كبار المجاهدين، ومنه عمر بن عبد العزيز، ومنهم أمثال الحسن البصرى وسعيد بن المسيب والأوزاعى وغيرهم، هؤلاء الذين ملئوا العالم الإسلامى فقهاً وتفسيراً وحديثاً ومواعظاً.

إن علماء المشرقيات، بسبب معاصرتهم لمقاييس حضارية مادية، طغت فيها العوامل المادية، ولم يستطيعوا فهم الزهد الإسلامى، إذ أنهم قاسوا بمقاييس العصر الحاضر المادية التى تختلف بلا شك عن مقاييس العصر الحضارى الإسلامى.

يصور لنا ليوبولد فايس الحضارة المادية الغربية بهذه الصورة الدقيقة المعبرة إذ يرى أن الدين الذى يعرفه الأوربى هو التعبد للرقى المادى، ويقول: "إن هيكل هذه الديانة إنما هى المصانع العظيمة، ودور السينما، والمختبرات الكيماوية، وباحات الرقص، وأماكن توليد الكهرباء، وأما كهنة هذه الديانة، فهم الصيارفة والمهندسون

(١) ابن تيمية، توحيد الألوهية، ص٩٤.
(٢) المكى، قوت القلوب، ص٢٧٠.

وكواكب السينما، وقادة الصناعات وأبطال الطيران".[1] ولذلك فلا يوجد هدف آخر فى الحياة "سوى جعل هذه الحياة نفسها أيسر فأيسر".

أما نظرة المسلمين فإنها كانت تختلف بلا شك اختلافاً جذرياً. إن مقاييس التقدم والنجاح عندهم هى ضرورة اتفاقها مع معايير "الحياة الإسلامية" أى هل تحوز رضى الله، أم تخالف شريعته؟

إن من واجب المسلم أن يأمر بالمعروف وأن ينهى عن المنكر "ولا يسوغ له أن يكتفى هو نفسه بالامتثال لإرادة الله، بل يجب عليه أن يعمل على أن تكون إرادة الله هى العليا فى المجتمع".[2] وسنجد كيف وضع ابن تيمية نظريته فى الحياة الوجدانية داخل هذا الإطار، فجعل الحياة المثلى بكل مسالكها ودروبها قائمة بالله، فالعبادة لله، والحب لله والبغض لله، والإخلاص لله فى كل الأعمال والنوايا. وربما يعبر بذلك عن نظرية خلافة الإنسان فى الأرض.

كذلك يستشهد تلميذه ابن القيم بالآيات القرآنية العديدة التى جاء فيها ذكر الدنيا والآخرة، ليثبت أن الدنيا ليست مذمومة فى ذاتها ولكن بفعل الإنسان فيها لأنها المعبر إلى الحياة الأخرى.[3]

وإذا كانت الدنيا فى التفسير الرهبانى تصبح موضع الشرور والآثام، فإنها لم تكن كذلك عند المسلمين. فقد سمع على بن أبى طالب ﷺ أحدهم يذم الدنيا أمامـــه، فغضب، لأنها "مهبط وحى الله، ومصلى ملائكته، ومسجد أنبيائه، ومتجر أوليائه".[4]

وقد تعددت تفسيرات المسلمين للمقصود بكلمة "الدنيا" كما يذكر المقدسى، فهى تعنى: إما العالم كله، بما فيه من أرض وسماء، أى أقطار السموات والأرض

---

(١) ليوبولد فايس (محمد أسد)، الإسلام على مفترق الطرق، ص٤١.
(٢) فلهوزن، تاريخ الدولة العربية، ص٥٨-٥٩.
(٣) ابن القيم، عدة الصابرين، ص١٤٣.
(٤) ابن قتيبة، عيون الأخبار، مجلد٢، ص٣٠٩.

والزمان، ابتداؤه منذ النشوء، أو الفصول الأربعة وبقاء النماء والتناسل، أو ضوء النهار وظلمة الليل، أو المخلوقات المرئية فإذا فنيت فنيت الدنيا، أو السلطان والمال والجاه والدعة.

وأحياناً تستخدم "الدنيا" لصيقة بالإنسان ومرتبطة به. فإن كل إنسان له دنيا فى نفسه، من مال وجاه وكل ما يناله ويسر له يبقى دنيا له.[1] ولهذا فإنه من الممكن أن يرتبط معنى الزهد بأحد هذه الجوانب دون الآخر، وهو ما تنبه إليه سفيان الثورى، حيث رأى أن الزهد أقل ما يكون فى الرياسة، لأن الرجل قد يزهد فى المال والثياب والطعام، ولكنه يدافع بقوة عن حقه فى الرياسة، فهو "إذا نوزع فيها حامى عنها وعادى..".[2] ولذلك يقال: "الزاهد فى الرياسة أشد منه فى الذهب والفضة".[3]

وربما يفسر لنا هذا المعنى موقف كل من على بن أبى طالب وعمر بن عبد العزيز، فإن الباحث يرى أن علياً - وهو إمام من أئمة الزهد - رأى أنه أحق من معاوية - وهو على صواب - فلم يمنعه زهده من المطالبة بحقه فلم ينج ويؤثر الابتعاد ولكنه رأى أنه فى مكان الخلافة يستطيع أن يؤدى دوره فى خدمة المسلمين. كذلك فإن عمر بن عبد العزيز - إمام الزهاد فى عصره أيضاً - قبل الخلافة، استمر فى عمله يؤدى المهمة التى نيطت به.

من هذا يتبين خطأ النتائج التى انتهت إليها بعض الدراسات فى ميدان الاستشراق حينما حاولت أن تصبح الزهد بطابع السلبية الشبيهة بالرهبانية.. لأن الزهد عند المسلمين كان يعنى - فى أحد جوانبه - مضموناً متفاعلاً مع الناس والجماعة، وأصبح موضوع الزهد عند مفكرى الإسلام محل بحث وعناية. كما ظل تيار الزهد يربط بين الأوائل وبين شيوخ المدرسة السلفية فى كل العصور.

(١) المقدسى، البدء التاريخ، جـ٢، ص٦٢-٦٣.

(٢) ابن حنبل، الورع، ص٥٩.

(٣) ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ص٢١١.

وما زال أتباع المنهج السلفى يحرصون على اقتفاء أثر الزهاد الأوائل، ويثبت المؤرخون وكتاب الطبقات منهم صفة الزهاد لمعظم شيوخهم، فإذا قيل فلان الزاهد، عنى به أتباع منهج الزهاد الأوائل، وكثيراً ما نقرأ عند التأريخ لأحدهم بأنه سلك طريقة الأوائل.[1]

الزهد إذن قد كان - ومازال عند شيوخ السلف - منهجاً متكاملاً قائماً بذاته، وينطوى تحت لوائه أتباع السلف لأنهم وجدوا فيه صورة الإسلام النقية، كما تمسكوا به كموقف مضاد للاتجاهات المنحرفة فى التصوف.

هذا التيار السلفى هو المجرى الأساسى الذى تتابع فيه الشيوخ السلفيون، وظلوا مخلصين له منذ الزهاد فى صدر الإسلام - الذين سنعرض للمذهب عندهم فى الفصل القادم - حتى الرواد من الأجيال التالية أمثال الهروى الأنصارى وعبد القادر الجيلانى والنووى وابن تيمية وابن القيم وابن مفلح وابن رجب وغيرهم.

ومن اليسير أن نلاحظ الاتفاق فيما بينهم على الاستناد إلى الكتب التى وضعها السابقون فى الزهد، أمثال عبد الله بن المبارك، وابن أبى الدنيا، وابن حنبل. أو الاستشهاد بآرائهم، والاعتماد على الأحاديث التى أوردوها فى تصانيفهم بهذا الجانب من التراث الإسلامى.

أما القول بأنهم تأثروا بتيارات ثقافية أخرى، فهذا يحتاج إلى تنفيذ آخر.

منهج التأثير والتأثر:

مر بنا فى حديثنا عن دراسات المستشرقين أن من الأخطاء التى وقعوا فيها، هو المغالاة فى تطبيق المنهج المعترف به فى البحث العلمى، وهو منهج التأثير والمؤثر.

إن الأصل فى هذا المنهج سليم، ولكن الانحراف ينتج عن الغلو فى تقدير قيمته، فيؤدى إلى إنكار أصالة التراث الإسلامى بمحاولة إيجاد المؤثرات من المسيحية

---

(١) وبصفة خاصة نقرأ هذه العبارة عند القاضى أبى يعلى فى (طبقات الحنابلة) وابن كثير فى (البداية والنهاية)، والذهبى فى (سير أعلام النبلاء) وغيرها من مؤلفاته. وابن العماد فى (شذرات الذهب).

واليهودية والبوذية واليونانية وغيرها. لقد استخدموا هذا المنهج بطريقة مشابهة لقانون العلة والمعلول فى ميدان العلوم الطبيعية. ولكننا يجب - إزاء بحثنا فى مسائل الفكر والعقيدة أن نثبت من وجود صلة تاريخية واضحة بين السابق واللاحق وأن نتأكد أيضاً "من انتقاء كل ما عساه أن يمنع من تأثر اللاحق بالسابق".[١]

والذى يظهر لنا من بحثنا فى المدرسة السلفية، أن المنهج الذى قامت بتطبيقه كان مانعاً من تغلغل تأثير الثقافات الأخرى بحيث أصبح هذا الأثر فى أضيق الحدود، لأن القاعدة المنهجية التى طبقوها كانت دقيقة، ونعنى بها طريقتهم فى المطابقة مع تعاليم الكتاب والسنة.

ولهذا، سنتحدث عن التفرقة بين السنة والبدعة، ثم ننتقل للرد على ما يثيرونه من شبهة التأثير بالأديان السابقة.

السنة والبدعة:

إن تعريف السنة هو: "ما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه اعتقاداً واقتصاداً وقولاً وعملاً".[٢] وكل ما يخالف السنة فهو بدعة.

وقد اقتصرت البدع فى البداية على علم الكلام وأفكار الخوارج ونظريات الشيعة ثم اتسع مدلولها حتى صارت تطلق على الفلسفة وأنواع التصوف الفلسفى بكل صوره وربما انسحبت أيضاً على أهل الحديث الذين لا يراعون تطبيق قواعد علم الجرح والتعديل، ولا يستوثقون عند تلقى الحديث أو روايته. فكل ما تفرع عن طريق يخالف السنة فهو نوع من البدع أيــاً كان مصدره وسببه.

ويضع الشاطبى تعريفاً للبدع التى التزم بها الصوفية فيقول: "فالبدعة المحافظة عبارة عن طريقة فى الدين مخترعة، تضاهى الشرعية، يقصد بالسلوك عليها المبالغة فى

(١) من مقدمة محمد بن تاويت الطنحى لكتاب شفاء السائل لتهذيب المسائل لابن خلدون، ص (لو).

(٢) ابن تيمية، الرسالة الحموية الكبرى، ص١٦١.

التعبد لله سبحانه". [1]

وقد استطاع شيوخ السلف بهذه القاعدة، التى فرقوا بها بين السنة والبدعة، المحافظة على الإسلام نقياً من شوائب الثقافات الأخرى.

كذلك تنبه السلف إلى اليهودية والمسيحية، وتيقظوا لتأثيراتهما وخشوا أن تمتد إليهم فى شكل عقيدة أو عبادة، وظلوا ينظرون إليها نظرة حيطة وحذر، لأنه كما ورد على لسان قتادة، أن هذه البدع "ما نزل بهن كتاب ولا سنهن نبى". [2] ويحصر الطبرى أصناف المبتدعة فى أهل النصرانية واليهودية والمجوسية والسبئية والخوارج والقدرية والجسمية. [3]

وهكذا نرى السلف حريصين على تمحيص ما يرد إليهم من عقائد وقواعد سلوك بمنهجهم الدقيق، لإبعاد التأثيرات الخطرة على التراث الإسلامى وحفظ كيان الجماعة الإسلامية عملاً بالحديث: "عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى". فإذا تناقلوا هذه السنة، وحرصوا على حفظها، أمكنهم التعرف على المخالف لها، ومدى انحرافه عنها. ويقول سفيان بن عيينه: "من فسد من علمائنا ففيه شبه من اليهود، ومن فسد من عبادنا ففيه شبه من النصارى". [4]

ومع هذا فمن الحق أن نقرر وجود ما هو من قبيل الإسرائيليات التى نقلها أمثال وهب بن منبه وكعب الأحبار أو غيرهما. وهنا نجد شيوخ السلف يضيقون عليها الخناق فى دائرة محصورة لا تخرج عنها. يعلق الذهبى على حديث لوهب بن منبه يتناول السموات والبحار والهيكل والكرسى وغيرها من الغيبيات بقوله: "كان وهب من أوعية العلوم، ولكن جل علمه عن أخبار الأمم السالفة، كان عنده كتب كثيرة إسرائيليات كان ينقل منها. لعله أوسع دائرة من كعب الأحبار، وهذا الذى

---

(١) الشاطبى، الاعتصام، جـ١، ص٣٠.
(٢) تفسير الطبرى، جـ٦، ص١٨٩.
(٣) ن.م، ص١٩٨٠.
(٤) ابن تيمية، توحيد الألوهية، ص٦٥. وابن كثير، البداية والنهاية، جـ١١، ص١٣٣.

وصفه من الهيكل وأن الأرضين السبع يتخللها البحر وغير ذلك، فيه نظر والله أعلم. فلا نرده ولا نتخذه دليلاً". [1]

وإذا كانت هذه الإسرائيليات لا تخرج عن نصائح ومثل أخلاقية فإن أهل الحديث سمحوا أحياناً بنقلها، وفقاً لإحدى قواعد الجرح والتعديل التى ترخص فقط فى أحاديث الترغيب والترهيب. [2] قيل لابن مبارك، وروى عن رجل حديثا، فقيل هذا رجل ضعيف فقال: "يحتمل أن يروى عنه هذا القدر أو مثل هذه الأشياء قلت مثل أى شىء قال: فى أدب فى موعظة، فى زهد أو نحو هذا (١٨٧)، إذ من الجائز أن يروى ما لم يعلم أنه كذب. [3]

بالإضافة إلى ما يقرره ابن تيمية من أن الأصول الكلية فى الأديان السماوية جميعاً واحدة. [4] وأن القرآن والتوراة يتفقان أصلاً فى القواعد العامة من حيث إقرار التوحيد والنبوات. [5] كما أن القرآن أحيا الكتب السماوية السابقة. [6]

وعندما يتناول بالشرح الأحوال التى يجوز فيها الإتيان بالإسرائيليات فإننا نراه يعبر عن ذلك تعبيراً يدل على وعيه العميق بطريق البحث، ويضع فيصلاً غاية فى الدقة بين الاعتماد عليها، والاعتضاد بها، فيذهب إلى أنه "يعتضد بها، ولا يعتمد عليها". [7]

أما فيما يتصل بالعبادات فهنا ينبغى وضع القواعد المشددة إذ "ليس لنا فى ديننا بشىء من الإسرائيليات المخالفة لشرعنا". [8] كما يضع هذه القاعدة العامة المتصلة بالإسرائيليات فيقول: "يجوز أن يروى منها ما لم يعلم أنه كذب، للترغيب

(١) الذهبى، اعلو للعلى الغفار، ص٩٩.

(٢) الشاطبى، الاعتصام، جـ١، ص٨٨.

(٣) أبو حاتم الرازى ٣٢٧هـ، كتاب الجرح والتعديل، قسم ١، ص٣٠-٣١، ط. الهند، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.

(٤) ابن تيمية، توحيد الألوهية، ص٢٥١.

(٥) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ص ٣٤٣.

(٦) ن.م.

(٧) ابن تيمية، نقض المنطق، ص٩٣.

(٨) ابن تيمية، توحيد الألوهية، ص٣٤٣.

والترهيب فيما علم أن الله تعالى أمر به فى شرعنا ونهى عنه فى شرعنا".[1] ثم يتناول العبادات فيحذر بقوله: "فإما أن يثبت شرعنا بمجرد الإسرائيليات التى لم تثبت، فهذا لا يقوله عالم".[2]

يتضح لنا إذن أن شيوخ المدرسة السلفية حافظوا على السنة وكانوا دائمى المقارنة بين ما أمر به الإسلام، وما اتبعه اليهود والنصارى، إذ عرفوا العقيدتين اليهودية والمسيحية وحذروا من التأثر بهما. ويرى الشاطبى أن الانقطاع للعبادة، مثلما يفعل الرهبان فى الصوامع، والكف عن الشهوات، لا يمنعهم من العذاب بنص الآية: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَٰشِعَةٌ ۝ عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ ۝ تَصْلَىٰ نَارًا حَامِيَةً ۝ ﴾ [الغاشية: ٢-٤].[3] وفى فريضة الصيام فإنه من العبادات التى فرضت على المسلمين، كما فرضت على أهل الديانتين السابقتين دون تفرقة، ولكن اليهود رفضوه، وشق على النصارى فزادوا فيه عشراً وأخروه إلى أخف ما يكون عليهم فيه الصوم من الأزمنة".[4]

وأصبح المضمون الروحى عند شيوخ السلف - كغيره من أسس العقيدة وقواعد السلوك - محاطاً بسياج الشريعة، ليمنع عنه التأثير الذى يقوض معالمه، لأن "سالك طريق الفقر، والتصوف، والزهد، والعبادة، إنما يسلك بعلم يوافق الشريعة وإلا كان ضالاً عن الطريق، وكان ما يفسده أكثر مما يصلحه".[5]

ولم يقف الأمر عند حد القول بالتأثر فى المراحل بل يذهب البعض من المهتمين بدراسة علوم الشرق إلى محاولة إيجاد الصلة بين الرسول ﷺ وبين اليهودية والمسيحية.[6]

(١) ابن تيمية، التصوف، ص٤٦٣.
(٢) ابن تيمية، توحيد الألوهية، ص٢٥١.
(٣) الشاطبى، الاعتصام، جـ١، ص١٥٨.
(٤) ن.م.، ص٩٧.
(٥) ابن تيمية، التصوف، ص٢٧. ومجموعة الرسائل والمسائل، جـ١، ص٢١٩-٢٢٠.
(٦) فون كريمر، الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية، ص٥٧.

وهذا ما يدعونا إلى توضيح هذه المسألة بإيجاز.

الإسلام والأديان السابقة:

نميل إلى القول بأن الذى أدى إلى القول بالصلة بين الرسول ﷺ وبين الرسالتين السابقتين عليه، هو العثور على التشابه فى عدة أصول منها جميعاً. ولقد غفلوا عن إيمان المسلمين بالله وملائكته وكتبه ورسله: ﴿ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ۚ وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وأنه صلوات الله عليه أتى لإعادة الحنيفية – ملة إبراهيم عليه السلام – سيرتها الأولى.

إن النظرة الموضوعية الفاحصة للعهد القديم، توضح إلى أى مدى اتجهت اليهودية إلى التجسيم فى أعنف صوره.[١] مهما قيل من محاولة التخفيف من حدتها بدعوى أنها "لم تكن سوى تعبيرات بسيطة يقصد منها تقريب المعنى المقصود من فهم العوام".[٢]

كذلك فى الطرف المقابل، كانت المسيحية قد حلقت فى العالم الروحى الفسيح الإرجاء، وقطعت كل صلة بينها وبين العالم المادى. يقول روم لاندو – المستشرق الإنجليزى: "إن هدف النصرانية الممعن فى الروحية – ذلك الهدف الذى هو الانتصار على ضعف الجسد – يكاد يكون متعذر التحقيق فى هذه الحياة".[٣]

وجاء الإسلام وسطاً: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَـٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ [البقرة: ١٤٣]، فينبغى أن يكون المسلمون وسطاً بين "الذين تغلب عليهم التعاليم الروحية وتعذيب الجسد

---

(١) العهد العتيق طبعة لندن ١٨٦٦م على النسخة المطبوعة بروما سنة ١٦٧١، الإصحاح الثانى (٣) وبارك الله على اليوم السابع وقدسه، لأنه فيه استراح وقدسه، لأنه فيه استراح من جميع عمله الذى خلق الله ليعمل. الإصحاح الخامس عشر (٥) الرب كمثل الرجل المقاتل الضابط الكل اسمه. الإصحاح العشرون (٢٢)، فأقام الشعب من بعيد فدنا من الضباب الذى كان الله فيه.

(٢) شمعون يوسف موبال، التلمود، أصله وتسلسله وآدابه، ص٥٣، ط مطبعة العرب بالقاهرة، سنة ١٩٠٩م.

(٣) روم لاند، الإسلام والعرب، ص٥٢، ترجمة: منير البعلبكى، ط دار العلم للملايين ببيروت، ١٩٦٢م.

وإذلال النفس، والزهد، كالهندوس والنصارى".[1] وبين الذين تغلب عليهم المادية. وسنرى أن أساس نظرة السلف للحياة الروحية - فى صورة الزهد أو التصرف - تصدر عن هذه القاعدة.

أما من الناحية التاريخية، فإن ابن تيمية يرى أن العرب فى جاهليتهم قد غيروا ملة إبراهيم.[2] ومعنى هذا أنه استطاع التوصل إلى النتائج التى أثبتتها الدراسات الحديثة - ومنها أبحاث العالم المستشرق دوزى كما سيأتى - أى أن العرب قبل الإسلام تدينـــوا بعقيدة إبراهيم عليه السلام ولكنهم شوهوها بإدخالهم الأصنام إلى الكعبة إلى أن "بعث الله المقيم لملة إبراهيم".[3]

ويرى دوزى أن ديانة العرب الأولى كانت واهية، ولهذا من السهل أن نفترض قبولهم اعتناق دين آخر كالمسيحية أو اليهودية، ولكن حدث هذا فى نطاق ضيق بالنسبة للمسيحية، وكان قاصراً تقريباً على (نجران) وشبه جزيرة سيناء، كما لقيت شيئاً من القبول فى سوريا وانتشرت فى بلاد الحبشة.[4]

كما أفصح بوضوح عن قصور مناهج الباحثين من علماء المشرقيات فى كلامهم عن ديانة العرب القديمة وأصل الإسلام، مما دفعه إلى إعادة البحث من جديد، ســالكاً طريقة أخرى وهى استخلاص الموضوع من القرآن وأقوال المفسرين.[5]

ويذهب دوزى إلى أن العرب كانوا يؤمنون بكائن أعلى - وهو الله تعالى - وأنه مدبر العالم، وأنه يرسل عليهم المطر من السماء).[6] ونجد هنا تطابقاً يكاد يكون تاماً مع ما يذهب إليه ابن تيمية إذ يقول: "فالمشركون من عباد الأصنام

(١) رشيد رضا، الوحى المحمدى، ص٢٣٤.
(٢) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، جـ٢، ص١٧٧.
(٣) ن.م والصفحة.
(٤) دوزى، نظرات فى تاريخ الإسلام، ص٣٥٤.
(٥) ن.م، ص٣٢٩-٣٣٧.
(٦) ن.م، ص٣٣٢.

وغيرهم من أهل الكتاب معترفون بالله، مقرون به أنه ربهم وخالقهم ورازقهم وأنه رب السموات والأرض والشمس والقمر، وأنه المقصود الأعظم".[1]

أما اتخاذ كل قبيلة لأحد الأصنام، وتقديم القرابين له - والتى كان آمالها فى الحقيقة إلى الكهان الذين يحصلون لأنفسهم على هذه الغنائم - فإن تلك الأصنام، أو تلك الأرباب الصغيرة، فقد كان العرب يعتقدون أنها بنات الله، وأنها بمثابة الفروع بالنسبة للأصل "فهى تحكم الناس، كما يحكم حاكم الإقليم بعد أن يخوله مليكه سلطان الحكم، ومن ثم فإنهم كانوا يرون فى تلك الأرباب وسائط بين الناس وبين الله".[2]

فإذا ما رجعنا القهقرى، إلى ما قبل اتخاذ العرب للأصنام فإنهم كانوا حنفاء، وهذا ما يؤكده ابن تيمية، فذهب إلى أنهم كانوا "يعبدون الله وحده ويعظمون إبراهيم وإسماعيل".[3]

فعبادتهم للأصنام كانت بمثابة طارئ شـــوه عقيدتهم فى الربوبية التى ظلوا مخلصين لها، وهذا هو السبب الذى من أجله لم تستهوهم بشكل غالب إحدى الديانتين اليهودية أو المسيحية، كما ذكرنا آنفاً.

وإذا شئنا تحديد نظرة العرب لكل من المسيحية واليهودية لا تتضح لنا أنه بالنسبة للأولى فإنها - وإن كانت منتشرة فى بلاد الحبشة جنوباً وفى سوريا شمالاً - إلا أن أثرها كان ضعيفاً، إن لم يكن معدوماً فى قلب الجزيرة العربية حيث يعيش العربى القمح.[4]

ولئن كانت اليهودية أكبر حظاً فى اجتذاب العرب فى البداية، أى عندما لجأ اليهود إلى الجزيرة العربية، واتخذوا منها موطناً بعد فرارهم من اضطهاد الإمبراطور

---

(١) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، جـ٢، ص٣٣٧.

(٢) دوزى، نظريات فى تاريخ الإسلام، ص٣٣٩.

(٣) ابن تيمية، كاتب الرد على المنطقين، ص٤٥٤.

(٤) دوزى، نظرات فى تاريخ الإسلام، ص٣٥٤.

أدريان، إلا أن الدين ضعف بمرور الزمن و لم يقبل العرب على اعتناقه لتنافره مع طبيعة الشعب العربى، لأن اليهودية عقيدة ملأى بالشكايات، والآمال الغامضة، التى تعلق اليهود بعد أن خرب بيت المقدس، وليس هذا مما يلائم طبيعة الشعب الطموح إلى المجد.(١)

ونشأ الرسول ﷺ أمياً حتى تتأكد انقطاع الصلة بينه وبين الثقافات الأخرى السائد فى ذلك العصر. فالقول إذن بتأثره باليهودية أو المسيحية يدخل فى نطاق التكهنات المغرضة التى ابتدعها بعض علماء المشرقيات، لأن الحقائق العلمية تدحضها وتقوض دعائمها.

وهذا ما يذهب إليه أحد الباحثين الذين التزموا بمنهج علمى نزيه فيقول: "أما مدى إلمام الرسول ﷺ بدقائق اليهودية والنصرانية وتفاصيلهما فمسألة حدس وتخمين ليس غير".(٢) بل أصبحت أمية الرسول صلوات الله عليه معدودة ضمن فضائله، فهى دليل على الصدق لقوله إن القرآن كلام الله، إذ لم يؤثر عنه الكتابة والقراءة أو قول الشعر وإنشاده.(٣)

و لم تكن الأمية قاصر عليه فى الواقع فهى الطابع الغالب على الشعب العربى، فقد "دخل الإسلام وليس فى قريش سوى سبعة عشر رجلاً يكتبون، وكان منهم جلة الصحابة وبضع نساء".(٤)

أضف إلى ذلك أن مثل هذه التكهنات قال بها من قبل أهل قريش ﴿ إِنَّمَا

---

(١) دوزى، نظرات فى تاريخ الإسلام، ص٤.
ويذهب إلى أن عقيدة التلبيث المسيحية وما يتصل بها من رب مصلوب، بعيدة عن التأثير فى النفس العربى. ويستشهد بما حدث لأحد الأساقفة الذين سعوا إلى تنصير المنذر الثالث – ملك الحيرة – حوالى عام ٥١٣ م، إذ وجده حزيناً لأنه سمع أن رئيس الملائكة قد مات، ولما أكد له الأسقف أن الملائكة خالدون وأن الخبر غير صحيح قال الملك (أهو ما تقول؟ وتريد أن تقنعنى بأن الله ذاته يموت؟..) ص٣٥٥ من المصدر السابق.

(٢) روم لاندو، الإسلام والعرب، ص٤٠.

(٣) محمد كرد، الإسلام والحضارة، جـ١، ص ١٦٢.

(٤) ن.م، ص١٢٤.

﴿يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ﴾ [النحل: ١٠٣]. وكانوا مضطرين - كما يذكر الدكتور محمد عبد الله دراز - أن يلتمسوا شخصاً يتحقق فيه شرطان؛ أولهما: أن يكون من سكان مكة ليسهل ادعاء ملاقاته، وثانيهما: أن يكون من غير ملتهم ليبرروا تلقيه لعلوم لا يعرفونها.

وتحقق الشرطان عندهم فى حداد رومى "تعرفه الحوانيت والأسواق، ولا تعرفه تلك العلوم فى قليل ولا كثير.. فقد كان حداد منهمكاً فى مطرقته وسـندانه".[1] ولكنهم اختاروه لأنه كان نصرانياً يعرف القراءة والكتابة، فكان خليقاً فى زعمهم "أن يكون أستاذاً لمحمد وبالتالى أستاذاً لعلماء اليهود والنصارى والعالم أجمعين".[2]

ونزل فى حقهم قوله تعالى: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣] وما بعدها.

ويتبين لنا من ذلك أن قريشاً لم تعثر على سبب واحد- بالرغم من كثرة الأباطيل التى لصقتها بالرسول ﷺ تجد فيه صلة بينه الربانيين والأحبار فى المدينة، أو من القسيسين والرهبان فى الشام. ولو كان ذلك ممكناً لقالوا به، بدلاً من اختلاق قصة حداد مكة التى تثير السخرية لسذاجتها. ويعلق الدكتور دراز على ذلك بقوله "هؤلاء قوم محمد ﷺ وهم كانوا أحرص على خصومته، وأدرى الناس بأسفاره ورحلاته، وأحصاهم لحركاته وسكناته، قد عجزوا كما ترى أن يعقدوا صلة علمية بينه وبين أهل العلم فى عصره، فما للملحدين اليوم وقد مضى نيف وثلاثة عشر قرناً انفضت فيها سوق الحواديث.. لا يزالوا يبحثون عن تلك الصلة فى قمامات التاريخ، وفى الناحية التى أنف قومه أن ينبشوها".[3]

ولقد حاول الآباء اليسوعيون حديثاً - كما يذكر الأستاذ ابن نبى - محاولة

---

(١) د. محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، ص٥٦.

(٢) ن.م والصفحة.

(٣) ن.م، ص٥٨.

عقد الصلة بين العرب فى الجاهلية ومساهمة شعراء النصرانية وقد انتهت أبحاثهم بمحصول أدبى عظيم ليس له من النصرانية إلا العنوان المذكور، أى شعراء النصرانية فى الجاهلية" وقد جاء عملهم بنتيجة عكسية لما أرادوه مؤلفوه.[١]

ويضيف عالمنا إلى ذلك برهان آخر يقطع الصلة بين الرسول ﷺ وبين معرفته الكتابة. ذلك لأنه لم يثبت "أنه كان بمكة وضواحيها أى مركز ثقافى دينى، ليقوم بنشر فكرة الكتاب المقدس، التى عبر عنها القرآن".[٢] ثم يستشهد بالآيات القرآنية التى كشفت العصور الحديثة عن مضمونها العلمى للبرهنة على انقطاع التأثير بين الرسول وبين ثقافات أوديانات أخرى. من ذلك مثلاً تفسير قوله تعالى: ﴿ أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِى بَحْرٍ لُّجِّىٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ ۚ ظُلُمَٰتٌۢ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا ۗ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴿٤٠﴾ ﴾ [النور: ٤٠]. يقول الأستاذ مالك بن نبى: "إن العصر القروى كان يجهل كلية تراكب الأمواج، وظاهرة امتصاص الضوء واختفائه على عمق معين فى الماء، وعلى ذلك فما كان لنا أن ننسب هذا المجاز إلى عبقرية صنعتها الصحراء، ولا إلى ذات إنسانية صاغتها بيئة قارية".[٣]

ننتهى من كل هذا القول بأن خضوع معظم دراسات المستشرقين لمنهج التأثير والتأثر جنح بهم إلى البحث عن العوامل الخارجية فى كل ما يتعلق بالإسلام، فلم يسلم منهم أيضاً أصوله التى يعبر عنها الكتاب والسنة.

وبالمثل، عندما قاموا ببحث التصوف، التمسوه فى كافة العناصر فحجب عنهم هذا المنهج دراسة الحياة الروحية فى البيئة الإسلامية نفسها، ومن واقع النتائج الفكرى للمسلين. كما أخطئوا أيضاً لتصورهم أن أسس الحياة الروحية عندهم كانت بسيطة ساذجة استناداً إلى نظرية التطور عند دارون. والحق أن شيوخ السلف

(١) مالك بن نبى، الظاهرة القرآنية، ص٣١٠.
(٢) ن.م، ص٣١٠.
(٣) ن.م، ص٣٥٦.

ذهبوا إلى عكس هذا، أى أنهم يرون أن المضمون الروحى للإسلام تحقق كاملاً، وبمعناه الإسلامى الخالص عند السلف، وأن ما اعتراه بعد ذلك من تغيرات وإضافات هبت عليه من الثقافات الأخرى، أخذت تجنح به تدريجياً إلى أن بلغت به مرحلة التصوف الفلسفى الذى عبر عنه ابن عربى، وانسلخ به عن المضمون الإسلامى، لأنه فى الواقع خضع لعوامل الثقافة ممثلة فى علم الكلام والفلسفة التى انتهت إلى عصره.

ومن الثابت أن التصوف الإسلامى بعد ابن عربى أصبح مصطبغاً بوحدة الوجود.

وأخذ المستشرقون يبحثون فيه كأنه الفلسفة الوحيدة التى أبدعها المسلمون، واحتجب فى دراساتهم المنهج السلفى لفهم الإسلام. وقد أثروا فى بعض كبار باحثينا أيضاً. ذلك أننا نجد هذا الرأى يتردد بواسطة الدكتور عبد الرحمن بدوى الذى جرد الحركة السلفية - بل السنية أيضاً - من أصالتها، وذهب فى تحامله عليها أن عدها شبيهة بأزمات نفسية فى تاريخ الحياة الروحية، وأنه لن يستأنف الدين تطوره حتى نتخلص من هذه الحركات، لكى يستأنف التطور البشرى فى رحاب الروحية العليا.[1]

وسنحاول بدورنا أن نثبت أن التيار السلفى قادر أيضاً على إشباع النوازع الروحية فى النفوس، وأن شيوخه كان لهم دور كبير فى هذا المجال، كغيره من المجالات الرحبة الفسيحة للإسلام.

ويكفى للدلالة على ذلك أن نحذوا حذوا بن تيمية الذى كان له دور كبير فى الكشف عن المضمون الروحى فى التراث الإسلامى ووضعه فى الصيغة الملائمة مع منهج السلف، فقد اختار - عن عمد - بعض الزهاد والصوفية، بعد دراسة أحوالهم والتنقيب عن أفكارهم ونظرياتهم، لكى يعلن تأييده لطرقهم السلوكية، لا لسبب، إلا لأنهم اقتدوا بالسلف الصالح وتابعوا الخط الذى وضعه الكتاب والسنة. ولا بأس

(١) د. عبد الرحمن بدوى، مقدمة كتاب شخصيات قلقة فى الإسلام.

عنده من بعض الإضافات الجانبية بتأثيرات العصور، أو اجتهادات لها الطابع الشخصى البحت التى لا تؤثر على الأصول، فهذا ما لا يطعن فيه شيخنا السلفى، وذلك مثلما أصبح لكل من الكوفة والبصرة طابعهما المميز، فيقال: "فقه كوفى وعبادة بصرية"، إذ يستطرد قائلاً: "ولتحقيق أهم فى هذه العبادات والأحوال مجتهدون، كما كان جيرانهم من أهل الكوفة مجتهدين فى مسائل القضاء والإمارة ونحو ذلك".[1]

وفى الفصل القادم، سنفعل مثلما فعل ابن تيمية.. فنضع جانباً الآراء والنظريات التى حاولت أن تلقى الضوء على أمثال الحلاج والسهروردى المقتول وابن عربى وغيرهم من الشخصيات القلقة فى الإسلام، لكى نضع مكانها شخصيات إسلامية معبرة عن عقائد أهل السنة والجماعة، سواء أكان من الزهاد الأوائل فى جيل الصحابة والتابعين – وهم الرعيل الأول من أصحاب أو القرون الثلاثة الأولى أو من اتبعهم بإحسان.

(١) ابن تيمية، التصوف، ص١٤.



الفصل الثاني

الزهاد الأوائل



رأينا مما تقدم الأخطاء التى وقع فيها المستشرقون فى دراساقم لموضوع الزهد عند السلف.. ولعل من أهم عوامل أخطائهم هو الانحراف عن القطاع العريض الذى يتشكل من الصحابة والتابعين وتابعيهم، والاكتفاء بالتقاط بعض الجوانب من حياقم، مستقاة من مراجع متأخرة فى الزمن من عصورهم، أولاً تخلو من مطاعن من حيث النقل، فحجبوا بذلك المذهب السلفى، بل طعنوه بالتحجر والجمود والخلو من المضمون الروحى.[1]

وكان الجدير تلمسه من مظانه الحقيقية، فإن أغلب علماء الشرقيات الذين تصدوا لبحث التصوف لا يعتمدون على المصادر التى يقرها شيوخ المدرسة السلفية، وإنما يتخذون من كتب متأخرى الصوفية الأغلب إلى جانب الآراء المتناثرة فى التآلف التى لا تعد - بالمنظار السلفى - خالية من الشوائب، وهذا ما دعا إليه ابن تيمية فى دراسته المنهجية للموضوع، إذ يقول: "ومعلوم أن طريقة أئمة الصوفية وأئمة الفقهاء أكمل من طريقة أبى القاسم القشيرى".[2] ويعطى المشايخ الكبار حقهم من حيث التدرج فى المكانة العلمية فالحارث المحاسبى أعلى طبقة ممن يليه، كما أن مالكاً والأوزاعى وأمثالهما ممن يليهم، وعلى رأسهم جميعاً يضع الصحابة فالتابعين ويقول: "فأما درجة السابقين الأولين كأبى بكر وعمر، فتلك لا يبلغها أحد".[3]

ومن اليسير أن نلاحظ أن قلب الإسلام النابض يتمثل فى الكتاب والسنة.. وقد تلقفها المسلمون الأوائل شأنهم فى ذلك - كما يرى ابن تيمية - شأن ورثة الرسل

---

(١) على سبيل المثل يرى الدكتور عبد الرحمن بدوى فى مقدمة كتاب (شخصيات قلقة فى الإسلام) أن للشيعة أكبر الفضل فى إغناء المضمون الروحى للإسلام وإشاعة الحياة الخصبة العميقة التى أغنت الإسلام وجعلته قادراً على إشباع النوازع الروحية للنفوس، ثم يستطرد فيقول: (ولولا هذا التحجر فى قوالب جامدة، ليت شعرى ماذا كان سيؤول إليه أمره فيها؟)، صفحة (د) من الكتاب السالف الإشارة إليه. ويعبر الدكتور بدوى عن الاتجاه الاستشراقى أصدق تعبير فى هذه النقطة.

(٢) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ص١١٢.

(٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٥١٣.

وخلفاء الأنبياء بصفة عامة الذين يقيمون الدين علماً وعملاً ودعوة الله ورسله.

"فهذه الطبقة كان لها قوة الفطنة والفقه فى الدين والنظر والتأويل، ففجرت من النصوص أنهار العلوم، واستنبطت منها كنوزها، ورزقت فهماً خاصاً".(١) ويفهم من هذه العبارة على قصرها، كيف تنبه ابن تيمية إلى إحاطة السلف بالنصوص من كافة نواحيها، فلم يكتفوا بنقلها والمحافظة عليها، بل فهموها وفسروها وفجروها أنهاراً فى فروع المعرفة المختلفة.

ولكى ندرس آراءهم ومعتقداتهم وقواعد السلوك عندهم، ينبغى التماس ذلك كله فى الكتب القريبة العهد بهم، أو فى المصادر التى حرصت على اتباع المنهج السلفى بأحد فروعه، أى بواسطة النقل الذى يراعى الدقة والصحة فى المنقولات.

من هنا لزاماً علينا أن نلتمس مذهب الزهاد الأوائل.. إما فى المؤلفات التى خصصت لهم ككتاب "الزهد" لابن حنبل، أو النصوص الواردة عن كتب تعد فى حكم الضائعة، ككتاب "الزهد" لعبد الله بن المبارك أو التى عثر عليها فى مختلف المصادر، أو بواسطة المصادر التى عرف أصحابها بالصدق والدقة - كطبقات ابن سعد - متحرين فى ذلك كله عن الصواب ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً.

وسنعرض فى هذا الفصل للزهاد الأوائل لأنهم يمثلون التيار السلفى للتفسير الذوقى والنظريات الوجدانية من جهة إسلامية خالصة، محاولين إثبات صحة الرأى الذى يذهب إليه ابن تيمية، وهو اكتمال هذا المضمون لدى الأوائل.

كذلك سنبحث فى مظاهر الاختلاف بين نظريات المدارس المختلفة فى الزهد ومدى الصلة بينها وبين الأفكار والمؤثرات الخارجية إن وجدت.

ولن يدخل فى نطاق بحثنا نشأة هذه الآراء والأفكار، وهى الناحية التى تكفل بها أستاذنا الدكتور النشار فى كتابه "نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، الجزء الثالث"، حيث عالج موضوع نشأة الزهد والتصوف وتطورهما بالمدارس المختلفة.

(١) ابن تيمية، نقض المنطق، ص٧٩.

ولما كان موضوعنا يتحدد بإطار السلف فحسب، فإن علينا أن نعرض له من حيث ارتباطه بالنظريات السلفية فى أعمال القلوب وبيان هذه النظريات. وقد حددنا دائرة البحث بالشيوخ الذين ذكرهم ابن تيمية، مثنياً عليهم، مؤيداً لآرائهم وقواعد السلوك التى اتبعوها والقيم التى التزموا بها.

والواقع أنهم لم يلقوا تأييد ابن تيمية فحسب، بل يكاد يجمع علماء أهل السنة على الإشادة بهم ووضعهم موضع الإجلال والتأييد والجدير بالذكر أن ابن حزم (٤٥٦هـ/١٠٦٤م) الذى اشتهر بخصومته للصوفية قد ذكر أغلب هؤلاء الزهاد الأوائل على سبيل التحديد.(١)

وسيتفرع حديثنا فى مستهل هذا الفصل إلى مبحثين؛ أحدهما الإلمام ببعض مشاكل المنهج عند بحث نظريات زهاد السلفيين، لتتضح معالم طريقنا فى الدراسة، ثم نتطرق إلى تناول موضوع الزهد لمحاولة البرهنة على أنه يمثل مضموناً وجدانياً أخلاقياً متكاملاً عند كل من الصحابة، ثم من تلاهم من التابعين وتابعيهم على اختلاف البلاد التى انتقلوا إليها والمدارس التى أثروا فيها.

بعض صعوبات المنهج:

كنا قد ألمحنا إلى عدم دقة الرأى القائل بتقسيم الحياة الوجدانية إلى مرحلتين: الزهد والتصوف، لأنه يفتقد الدليل القاطع، ويتعارض مع ما نلاحظه بسهولة من واقع كتب التراجم للمدرسة السلفية عندما يصفون شيوخهم بالزهد. فإن ابن كثير مثلاً يصف ابن الصلاح (٦٤٣هـ/١٢٤٥م) عالم الحديث الشهير، بأنه كان زاهداً ورعاً ناسكاً على طريق السلف الصالح كما هو طريقة متأخرى أكثر المحدثين.(٢) وعندما ينقد الذهبى الهروى الأنصارى فى بعض آرائه يعلق فى ذلك بقوله: "ويا ليته لأصنف ذلك فما أحلى تصوف الصحابة والتابعين ما خاضوا فى هذه الخطرات

---

(١) ابن حزم، الفصل، جـ٤، ص١١٧.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ١٣، ص ١٦٨.

والوساوس بل عبدوا الله وذلوا له وتوكلوا عليه، وهم من خشيته مشفقون ولأعدائه مجاهدين، وفى الطاعة مسارعون، وعن اللغو معرضون.[1] ولكن الذهبى يستخدم اسم الصوفية هنا مقترناً بالصحابة للتعبير عن الحياة الروحية عندهم والتى تتلخص فى العبارة التى أوردناها آنفاً، وربما كان ذلك استخداماً منه للاصطلاح السائد.

كذلك، فإننا نقرأ كتاب "طبقات الحنابلة" للقاضى أبى يعلى، فنرى عدداً كبيراً للزهاد الأوائل من أصحاب الإمام أحمد، مثل الجنيد ومعروف الكرخى وابن أبى الحوارى وبشر الحافى، وحينما يترجم صاحب الكتاب لشيوخ المذهب الحنبلى، ويهتم بنقل قواعد المذهب السلفى بصفة عامة للبرهنة على سلامة المنهج، وينقل لنا النصوص الثابتة عن ابن المبارك والفضيل وغيرهما من الزهاد الأوائل، جنباً إلى جنب مع آراء ابن حنبل والشافعى والبخارى والترمذى وغيرهم.

والشواهد كثيرة على أن سلاسل الإسناد للمهتمين بالمضمون الوجدانى فى الإسلام ترتبط بعضها ببعض، وتتصل بالصحابة والتابعين، وهذا معناه إما أنه حدث التقاء بين أحد الحلقات والسابقة عليها أو أنهم حرصوا على السماع النقل بمنهج المحدثين للشيوخ الذين اتخذوهم قدوة.

ولا يغرب على بال الباحث أيضاً أن سلاسل الإسناد التى تقع بينها أمثال سفيان الثورى وغيره من الأوائل، تتصل مباشرةً بالمفسرين كمجاهد وتنقل آرائهم فى المسائل الكبرى الهامة التى شغلت المسلمين، وتحرص على تتبع أقوال السابقين. فالمذهب إذاً يتحدد ويتشكل من أقوال وآراء هذه ا لمجموعة الكبيرة من الصحابة والتابعين ومن يليهم، الذين حرصوا على الاقتداء ببعضهم فيما ثبت من صريح المعقول أو صحيح المنقول. كانوا جميعاً يهتمون بعلوم الفقه والحديث والتفسير إلى جانب المعانى العميقة لآيات الكتاب وحديث الرسول صلوات الله عليه فكانت حياتهم الروحية التى استمدوها من الإسلام نفسه.

---

(١) الذهبى، سير أعلام النبلاء، مجلد ١١ قسم ٤، ورقة ٢٦٣ (مخطوط).

ولم يكن سلوكهم هذا الطريق أمراً خارجاً عن المألوف والمأثور.. ولهذا أصبحت صبغتهم إسلامية أولاً، ولم تصطبغ هذه الصورة بالمؤثرات التى اصطبغ بها الصوفية فيما بعد. لقد كانت معالم الطريق عند كل منهم كما يرى ابن خلدون "رعاية حسن الأدب مع الله فى الأعمال الباطنة والظاهرة، بالوقوف عند حدوده، مقدماً الاهتمام بأفعال القلوب مراقباً خفاياها، حرصاً بذلك على النجاة".[١]

وهذه هى الدائرة التى انحصرت فيها الحياة الذوقية عند الأوائل كما يذكر مؤرخنا الكبير، قبل أن تتجاوز نطاقها وتصل عند المتأخرين إلى مرحلة مجاهدة الكشف.

وإنه لمن المعقول أن نفترض أن المضمون الوجدانى كان بناء كاملاً عند الأوائل وانقسم ذلك إلى تيارين: أحدهما تيار الزهد الذى ظل شيوخ السلف يتمسكون به، والذى لا يمنع اصطباغه بتأثيرات العصور المختلفة، ولكن لا يؤثر ذلك فى جوهره وأصالته. أما الثانى - المعبر عنه بالتصوف - فقد تضخم بالمؤثرات الأجنبية بحيث تراوح طغيانها على الطابع الإسلامى فيه، قوةً وضعفاً، فغدى فى حالة القوة إلى التصوف الفلسفى ، أو ضعف هذا التأثير فاتضحت المعالم الإسلامية فى الظاهر ولكنها تخفى وراءها ما هو غير إسلامى، والتى لها شيوخ المدرسة السلفية بالنقد والمعارضة.

لقد عرف السلف - كما يذكر ابن تيمية - بواطن الحقائق.[٢] ويدور منهجه كله فيما يراه من ضرورة الاقتداء بالسابقين الأولين من الصحابة والتابعين فى كل المسائل، بما فى ذلك أعمال القلوب التى حرصوا عليها ونقلوا لنا تجاربهم عنها فهم "مشايخ الإسلام وأئمة الهدى الذين جعل الله تعالى لهم لسان صدق فى الأمة".[٣]

وبعد أن يضع شيخنا أبا بكر وعمر فى مقدمة أولياء الله، يأتى بباقى الصحابة،

---

(١) ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص١٩.
(٢) الفنون الحموية، ص٩٢.
(٣) توحيد الربوبية، ص٤٧٤.

ويخص بالذكر من اشتهر بالاتجاه الوجدانى والعناية الزائدة بأعمال القلوب مثل سلمان الفارسى وأبى ذر الغفارى وأبى الدرداء. يليهم التابعون ومن أتى بعدهم مثل: سعيد بن المسيب ، والحسن البصرى، وعمر عبد العزيز، مالك بن أنس، والأوزاعى، وإبراهيم ابن أدهم، سفيان الثورى، الفضيل بن عياض، معروف الكرخى، الشافعى، الدارانى، ابن حنبل، بشر الحافى، عبد الله بن المبارك.

ثم لا يحصر الموضوع فى نطاقهم فحسب، بل يختم ذلك بقوله: "ومن لا يحصى كثرة"، ويعود فيضرب الأمثلة بالمتأخرين مثل الجنيد والتسترى والمكى والجيلانى وغيرهم.

كذلك يشير ابن تيمية إلى غير هؤلاء وأولئك، "هؤلاء المشايخ الذين كانوا بالحجاز والشام والعراق ومصر والمغرب وخراسان من الأولين والآخرين".[1]

كان الشيخ إذاً يدعو إلى الاقتداء بهم. والظاهر أن ابن تيمية قرأ لهم واطلع على نظرياتهم فوقع عليهم اختياره لأنهم سلكوا فى رأيه السبيل الصحيح. ومن جهة أخرى، يظهر من قوله: "ومن لا يحصى كثرة" أنه من الخطأ حصر نطاق البحث فى عدد معين دون غيره. أضف إلى ذلك انه من الصعوبة أن نجد فرقاً بين صفات المتقدمين كزهاد أو صفاتهم كفقهاء ومحدثين، فالدوائر متداخلة لا نفرق بين أحد منها، لأنها تتصل بالدائرة الكبرى التى تحيطها: دائرة الإسلام العظيم.

أما التفرقة فقد حدثت فيما بعد، تحولت هذه التيارات الكبرى فى الفكر والحياة الروحية الإسلامية إلى جداول تفرعت عن هذه الأصول الأولى، وبمضى العصور تعلق الصوفية بهؤلاء الشيوخ الذين يمثلون الجذور الأصلية الأولى لمحاولة إضفاء طابع التصوف عليهم.

فالحق إن المسائل كانت متشابكة، إذ خاض شيوخ السلف فى علوم العصور المتعاقبة، ولم يكتفوا بالنظر فى الخطرات وحياة القلوب والوجدان. فهم فقهاء

---

(١) توحيد الربوبية، ص٤٧٤.

ومحدثون ومدافعين عن العقيدة السلفية، إلى جانب كونهم زهاداً عمقوا الحياة الوجدانية عند المسلمين بنظرياتهم التى انبثقت من الكتاب والسنة.

وكما حدث بالنسبة لعلوم الفقه والكلام، حيث بدأ أئمة الفقه يجتهدون لأنفسهم دون قصد الإعلان على الملأ والدعوة للأتباع، واتجه قصد المتكلمين كذلك فى نشأة علم الكلام إلى الرد على المخالفين فى العقيدة، فإن الزهد بالمثل كان منحصراً فى دائرة الشيوخ الذين اجتهدوا فى العبادات والتحليق مع خطراتهم ونوازع المحبة والخوف وحياة القلوب والأرواح.

وفى الأدوار التالية: أخذ الفقه على مدى العصور يتضخم بإضافات الأتباع من كل مذهب وأخذت التخريبات الفقهية تأخذ فى الازدياد وسار الكلام فى نفس الطريق حتى اقتربا شديداً من الفلسفة عند المتكلمين المتأخرين، فقد أصاب المضمون الأخلاقى للإسلام نفس الشىء فقد أخذ الصوفية يتلقون نظريات الزهد عند الشيوخ الأوائل ليضيفوا إليها ما لم يصدر عنهم. وحاول معظم الصوفية أن يبرهنوا على صدق نظرياتهم بالانتساب إلى الكتاب والسنة، وتأويل آراء الزهاد السابقين بما يناسب مذاهبهم، بحيث وضعوا أفكار الزهد فى إطارات الأحوال والمقامات وغيرها من مصطلحات الصوفية التى لم يستخدمها الأوائل.

واختفت صور هؤلاء الشيوخ بين المصادر المتقدمة وكتب المتأخرين، أو بين كتب التاريخ والتراجم وكتب الصوفية. فإن ابن حنبل (٢٤١هـ/٨٥٥م) فى (كتاب الزهد) وابن عبد ربه (٢٤٦هـ/٣٢٨م) فى (العقد الفريد) وتختلف عن الصور التى تنطبع فى أذهاننا عنهم فيما لو اطلعنا على رسالة القشيرى (٤٦٥هـ/١٠٧٢م) أو التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذى (٣٨٠هـ/٩٩٠م) أو (قوت القلوب..) للمكى (٣٨٦ هـ/٩٩٦م) ومن حسنات الأخير - التى ربما من أجلها كان ابن تيمية يقدره - أنه صرح باتباعه الرخصة والسعة فى النقل والرواية، حيث يقول: "جميع ما ذكرناه فى هذا الكتاب من الأخبار عن النبى ﷺ ثم الصحابة وعن التابعين وتابعيهم رسمناه حفظاً وسقناه على المعنى إلا يسيراً اتفق وجوده فى أيدينا

وقرب تناوله منا من أخبار فيها طول، فإنا نقلناها من مواضعها وما بعد علينا فلم نفقه ولم نشغل همتنا به".[١] فهو يلفت نظر القارئ حتى ينقب وراءه للتثبيت إذا أراد لتصحيح الروايات المنقولة عنه.

وأصبحت هذه الظاهرة هى إحدى مشاكل المنهج أيضاً فى بحثنا.

وقد وجهنى أستاذى الدكتور النشار إلى ظاهرة الازدواج التى يصطدم بها الباحثون فى ميدان الحياة الروحية الإسلامية بين (حقيقة) الزهاد والصوفية وبين (الأسورة) التى التفت حولهم بسبب عدة عوامل متغايرة، منها رغبة دعاة التصوف ومروجيه إلى الرغبة فى إيجاد الروابط بينهم وبين الزهاد الأوائل. كما تضخمت فكرة (الكرامات) حتى أصبح من الصعب العثور على حقيقة هؤلاء إلا بعد مشقة.

ولكن مما يخفف من أثر هذه المشاكل: أن التيار السلفى لم ينحصر فى الكتب المتخصصة فحسب لموضوعات الزهد والرقائق وقواعد السلوك وأعمال القلوب، وإنما تعدى ذلك إلى التصانيف الأخرى لشيوخ المدرسة السلفية. فإننا نلاحظ أن المنحنى السلفى قد تدخل عند المفسرين والمؤرخين وكتاب التراجم وغيرهم من ذوى النزعة السلفية الذين حرصوا على نقل المضمون الوجدانى للإسلام أثناء طرحهم لموضوعاتهم الأصلية، متبعين فى ذلك منهجهم النقلى الذى تقيد بعلم مصطلح الحديث فى تحرى الدقة فى الروايات سنداً ومتناً، مما يجعلها أدنى لقبول الباحث، فضلاً عن أنها تنقل لنا نصوصاً هامة عن كتب تعد فى حكم الضائعة حتى الآن، مثل تآليف ابن أبى الدنيا (٢٨١هـ/٨٩٤م)[٢] وكتاب "الزهد" لسفيان

---

(١) المكى، قوت القلوب، جـ١، ص١٧٦.

(٢) هو عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس أبو بكر بن أبى الدنيا الحافظ المصنف فى كل فن، المشهور بالتصانيف الكثيرة النافعة الشائعة فى الرقائق وغيرها، وهى تزيد على مائة مصنف، وقيل أنها نحو الثلاثمائة مصنف، وقيل أكثر، وقيل أقل .. وكان صدوقاً حافظا ذا مروءة.

(ابن كثير، البداية والنهاية، جـ١١، ص٥٩).

وقد عنى الأستاذ مجدى السيد إبراهيم بتحقيق بعض كتبه ونشرها، فمنها: (التوكل على الله) و(حسن الظن بالله)، الناشر: مكتبة القرآن بالقاهرة، ٨٦ و ٨٨م.

الثورى، وغيرها.

ولئن كان موضوعنا لا يتسع لعمل دراسة مقارنة بين النصوص فى المصادر المختلفة، كما فعل الدكتور إحسان عباس فى كتابه الممتاز عن "الحسن البصرى"، إلا أننا سنحاول أن نكشف النقاب عن الاختلافات الصارخة التى سنقابلها فى دراستنا لشخصيات الزهاد الأوائل.

ومن الصعوبات التى تصادفنا أيضاً، ما نلاحظ من التباين الواضح فى تعريفات شيوخ السلف للزهد.

ولكى لا نقع فى نفس الخطأ الذى أدى إليه فهم "الزهد" على أنه عزوف عن مظاهر الحياة المادية وحدها، فإننا سنستطلع رأى ابن تيمية فى موضوع الزهد كمقدمة تلقى بعض الضوء على عناصره ومقوماته عند السلف.

تعريف ابن تيمية للزهد:

يبدو من تعريفه أنه تنبه إلى مدلول جديد، بحيث لا ينحصر فى دائرة الزهد فى "الماديات" فحسب، وإنما شكل منه مضموناً وتعبيراً وجدانياً وتعبيراً عن موقف فى مثل قوله "وقد يكون الزهد مع الغنى وقد يكون مع الفقير".[1]

وإذا كان الصوفية قد قسموا الإسلام إلى شريعة وحقيقة، ونادوا بأنهم أهل الحقيقة فى مقابل أهل الشريعة - أى الفقهاء - فإن ابن تيمية استخدم هذه الاصطلاحات لبيان رأيه فى الحقائق التى يتحدثون عنها ويدعون أنهم ينفردون بفهمها. فالحقيقة المعترف بها عنده هى حقيقة الدين "دين رب العالمين".[2] الذى يقتضى القيام به توفر العلم والحال والقول والعمل والمعرفة والذوق أيا كان القائم به، فقيهاً كان أو صوفياً أو زاهداً. فلا يكفى توافر أحد هذه العناصر دون غيرها

(١) ابن تيمية، التصوف، ص ٢٨.

(٢) ن.م، ص٢١٨.

وإنما يجمعها فى حلقات مرتبطة ويتوجها بالدليل الجامع الذى ينير السبيل وهو الاعتصام بالكتاب والسنة.[1]

وتوسع شيخنا فى فكرة "الحقيقة" التى يقسمها إلى ثلاثة أقسام؛ كونية وبدعية ودينية - سنعود إلى بحثها بالتفصيل فى موضعها - إلا أننا نكتفى هنا بالإشارة إلى اهتمامه بدراسة مشايخ الإسلام الذين فهموه من حيث ارتباط العمل بالعلم، وحققوا فيه التذوق إلى جانب الفقه. كذلك فى حديثه عن هؤلاء الشيوخ لا يفرق بين المتمسكين منهم بالشريعة والحائدين عنها، مستخدماً مترادفات فيطلق عليهم اسم "أهل الدين والصلاح والزهد والعبادة"[2] ، لأنهم حققوا المطلوب منهم على خير وجه، ونفذوا قواعد الإسلام على أتم وأكمل صورة، فالأصل فى الدين هو "إقامة حق العبودية وهو ما عليك وما أمرت به".[3]

وفضلاً عما نراه من الربط فى التعريف الواحد بين أهل الدين والصلاح والزهد، فإن الأمر يزداد وضوحاً عندما يؤكد ضرورة تداخل حلقات العبادة والزهد والورع ليتحقق اتباع "الصراط المستقيم" بمفهومه الدقيق، فى نطاق الصراط المستقيم الذى أمرنا الله أن نسأله هدايته".[4]

وهكذا نرى فى الأوصاف التى تطرق إليها عند حديثه عن الزهد والزهاد ما يدل على إضفاء الطابع الروحى على الزهد، بحيث يشتمل على ما هو أكثر من التقشف أو الزهد فى الأمور المادية.

ثم إنه يتقيد - كما قدمنا - بمشايخ بلد دون آخر، إنما كان يتناول فى حديثه أولئك الذين عاشوا بالحجاز والشام والعراق ومصر وخراسان وغيرها من البلدان، فلم يعن بالتقسيم الجغرافى إلا من حيث عرضه لمدى اتفاق المذاهب واختلافها مع

---

(١) ن.م، ص٥٧٢.

(٢) ن.م، ص٥٦٩.

(٣) ابن تيمية، التصوف، ص٣٣٣.

(٤) ن.م، ص٦١٨.

الكتاب والسنة، وقد ناقش على سيل المثال فى استفاضة مذهب أهل المدينة وقارنه بغيره من المذاهب، لاسيما مع شيوخ البصرة والكوفة، متيقظاً بصفة خاصة إلى الفروق الظاهرة بين مدينتى العراق، حيث اشتهر أهل البصرة بالاجتهاد فى العبادات، بينما كان أهل الكوفة "مجتهدين فى مســـائل القضاء والإمارة ونحو ذلك".[1]

وقد حاول المستشرقون فى معالجتهم لموضوع التصوف الربط بين هذه التقسيمات الإقليمية وبين المؤثرات الأجنبية، كالقول مثلاً بأن تصوف الكوفيين تأثير بالثقافات المانوية فى مسألة الحب الإلهى، أو أن البصرة هندية الثقافة مما اتضح أثره فى تصوفها فى الناحية العلمية[2] أو القول بتسرب التأثير المسيحى إلى الشام لكثرة الصوامع التى يقيم بها الرهبان هناك، إلى غير ذلك من الدعاوى التى سنضعها أمامنا حين بحثنا للحياة الوجدانية الإسلامية فى المدارس المختلفة.

والحق أن التقسيم التقليدى للمدارس قد يؤدى فقط إلى تبسيط البحث ومحاولة إيجاد والروابط والصلات بين شيوخ السلف وبين بعضهم البعض. كذلك فإن هذا التقسيم يكشف لنا عن طبيعة مكونات النظريات السلفية فى الزهد، ويعاون الباحث على الاستدلال على العناصر الغير الإسلامية التى من المحتمل تدخلها لصبغ هذه الآراء بألوانها.

ولا يخفى علينا الغموض الذى تهدف إليه بعض دراسات المستشرقين إذ أنها تحاول الاستدلال على احتواء الزهاد أو الصوفية على عناصر تسللت من هنا أو هناك، لتحاول إقامة نتائج أبحاثها والقول بأن المضمون الروحى للإسلام فقد أقيم برمته على قواعد خارجية، يقول ابن تيمية: "إن الأمصار الكبار التى سكنها أصحاب رسول الله ﷺ وخرج منها العلم والإيمان خمسة: الحَرَمَان والعراقان والشام، منها خرج القرآن والحديث والفقه والعبادة وما يتبع ذلك من أمور

(١) ابن تيمية، رسالة الصوفية والفقراء، ص٢١.

(٢) تقيد الدكتور عفيفى بترديد هذه النظريات أيضاً (التصوف الثورة ص ٢٩و٨٧).

الإسلام".[1]

ولا يتبادر إلى الذهن إنكار الخصائص الإقليمية أو مؤثرات روح العصر - كما يرى أستاذنا الدكتور النشار - ولكن ينبغى الاحتراس عند الأخذ بهذا المبدأ حتى لا نحيد عن المنهج العلمى السليم. فإن الشطط فى هذا الصدد يؤدى بنا إلى نزع كل أصالة عن أى نتاج فكرى أو وجدانى. إن الأمصار التى أشار إليها ابن تيمية تعد بمثابة المنابع الأولى التى ازدهرت بأصحاب الرسول صلوات الله عليه، وكانت تعبر فى جوهرها عن الاقتداء به.

وعلى هذا.. فإننا سنعرض فى هذا الفصل لآراء بعض الشيوخ الزهد السلفيين بالمدارس المختلفة الذين عاشوا أو اتجهوا إليها أو اشتهروا بها منذ عصر الصحابة ﷺ .

وسنبدأ بالصحابة ثم من يليهم من التابعين. وفى العصور التالية لهما، سنتقيد بالشخصيات التى كان يردد أسماءها ابن تيمية، ذلك لأنهم يمثلون اتجاهات المدرسة السلفية فى عصورها الأولى.

وقد لا نتقيد بمن ظهر فى عصر معين بالذات، أو بمدى العلاقة بينهم، مما يوحى لأول وهلة بوجود انفصال زمنى بين شيخ وآخر فى نفس المدرسة، ذلك لأننا نعتقد أن الشخصيات لا تشكل فى الواقع بنظرياتها ومذاهبها ظواهر منفصلة عن بعضها البعض - مهما اتسعت الفجوات الزمنية بينها - لأنها بارتباطها بنفس المنهج والسلوك تعبر لنا عن اتجاه واحد متماثل يمتد عبر العصور المختلفة يظهر فيه روح الإسلام النقى إسلام السلف الصالح، إنهم أشبه بالمرآة التى انعكست عليها صورته.

(١) ابن تيمية، صحة أصول مذهب أهل المدينة، ص٢١.

الصحابة

١ - أبو بكر الصديق ﷺ: (١٣هـ/٦٣٤م)

لقيت فكرة زهد الصحابة نقداً عنيفاً بواسطة المستشرقين.[(١)]

فإذا عنينا بالزهد فى أحد جوانبه؛ انصرافه إلى التقشف والعزوف عن المتع الدنيوية، فإن أبا بكر بهذا المقياس من أوائل الزهاد. وقد حرص أهل السنة على ترتيب أفضلية الخلفاء الراشدين طبقاً لتوليهم الخلافة، ولهذا فإن أبا بكر هو الأفضل بعد الرسول ﷺ .

كان الصاحب الأول غنياً، فاستعمل ماله فى سبيل نشر الإسلام وتحرير رقاب الأرقاء من المسلمين، ويذكر ابن سعد أن أبا بكر كان معروفاً بالتجارة وكان يملك أربعين ألف درهم عندما بعث النبى ﷺ ، فأخذ يعتق منها ويقوى المسلمين حتى أصبحت خمسة آلاف فقط حين هاجر إلى المدينة، "ثم كان يفعل فيها ما كان يفعل بمكة".[(٢)]

وحين ولى الخلافة أراد الاستمرار فى كسب عيشه عن طريق التجارة لإطعام عياله[(٣)]، ولكن عمر بن الخطاب وأبا عبيدة بن الجراح نهياه عن مزاولة تجارته لأنه تولى أمر المسلمين وانشغل بالعمل من أجلهم "وفرضوا له فى

(١) دكتور النشار، نشأت الفكر، جـ٣، ص٦٦.
(٢) ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣، ص١٧٢.
(٣) نفس المصدر، ص١٨٤ و ١٨٦. ابن الجوزى، صفوة الصفوة، جـ١، ص٧٩.
ويقول الثعلبى (٤٢٩هـ) فى (لطائف المعارف، ص١٢٧): "وكان أبو بكر يبيع الثياب من الكتان أو القطن، وكذلك عثمان وطلحة وعبد الرحمن بن عوف".

كل سنة ستة آلاف درهم".[1]

ولما قدم زعماء العرب وملوك اليمن "وعليهم الحلل وبرد الوشى المثقل بالذهب والتيجان والحبرة، فلما شاهدوا ما عليه من اللباس والزهد والتواضع والنسك، وما هو عليه من الوقار والهيبة، ذهبوا مذهبه ونزعوا ما كان عليهم".[2]

مثل هذا النص يوضح زهده وتواضعه وهو خليفة المسلمين، إذ أراد أن يكون قدوة لهم، وكان كثيراً ما يحذرهم فى خطبه من الميل إلى الدنيا والأخذ بأسباب الرفاهية وينصحهم ألا يتخذوا ستور الحرير ونضائد الديباج فينعمون وتعتاد أجسامهم على كل ما هو لين وتؤدى بهم إلى رخاوة الأجساد وطراوتها فيتألمون من "الاضطجاع على الصوف".[3]

وعند وفاته أمر أن يرد ما عنده إلى بيت مال المسلمين، رافضاً أن يبقى شيئاً منها لديه، وأدهش عمر بن الخطاب تشدد الصديق على نفسه والتزامه بالمنهج الدقيق، خاصة وأنه كان ضمن ما رده إلى بيت المال عند موته قطعة من القطيفة لا تساوى خمسة دراهم، فقال عمر: "يرحم الله أبا بكر، لقد أتعب من بعده".[4]

وترك أبو بكر أيضاً للمسلمين من قواعد السلوك أمثلة نادرة فى معيشته الزاهدة ما جعل معاوية يصفه بأن الدنيا لم ترد أبا بكر ولم يردها".[5]

وله مواعظ تلفت نظر الباحث من حيث صلتها بالزهاد الأوائل.. لقد كان ينصحهم بمثل قوله: "ابكوا فإن لم تبكوا فتباكوا".[6]

---

(١) تاريخ الطبرى، جـ٣، ص٥٤. ويقول ابن سعد فى الطبقات، جـ٣، ص١٨٤: (ففرضوا له كل يوم شطر شاة وما كسوه فى الرأس والبطن). ويذكر اليعقوبى أنه يأخذ أنه فى كل يوم له من بيت مال المسلمين ثلاثة دراهم أجره، (تاريخ اليعقوبى، جـ٢، ص١١٥).

(٢) المسعودى، مروج الذهب، جـ٢، ص١٩٢.

(٣) تاريخ الطبرى، ط. الحسينية، جـ٣، ص٥٣.

(٤) ابن حنبل، الزهد، ص١١٠. وتاريخ الطبرى، جـ٣، ص٥٤. والطبقات لابن سعد، جـ٣، ص١٨٧.

(٥) ابن حنبل، الزهد، ص١١٣.

(٦) نفس المصدر، ص١٠٨.

وهو نفسه اشتهر بأنه كثيراً ما يغلبه البكاء، وكان يسمى الأواه لرأفته ورحمته.[1]

أما عن فكرة المحاسبة التى وجدت طريقها فيما بعد عند الزهاد والصوفية، فإن الصحابى الأول كان قد سبقهم إليها، فيتضح لنا تأنيبه لنفسه ومحاسبته لها مما يذكره ابن حنبل عنه بقوله إنه شوهد مرة آخذاً بلسانه ويقول: "هذا أوردنى الموارد".[2]

وقد وضعه ابن الجوزى فى نسق الزهاد الأوائل، ناقلاً عنه عبارات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعانى التى رددها الزهاد بعده عن المصير المحتوم الذى سيؤول إليه الناس جميعاً: ملوكاً وصعاليك، أغنياء وفقراء، ذوى البأس الشديد والضعفاء من الناس. فهم جميعاً أصبحوا فى ظلمات القبور، ومن هنا ينصح المسلمين بهذه الكلمات الموجزة المعبرة: "الوحا الوحا، النجاء النجاء"[3]، وكان من فرط خوفه من الله يود لو كان خضرة تأكله الدواب.[4]

وتكلم عن الخوف من الله، والرغبة فى مثوبته، شارحاً الآية التى تصف زكريا عليه السلام وأهل بيته ﴿ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ ﴾ [الأنبياء: ٩٠]، فأثنى الله تعالى عليهم لهذا السبب، وحديثه عن الرغبة فى ثواب الله والخوف منه والحض على عدم القنوط من رحمته عز وجل لا يدفعنا إلى القول بأنه تطرق إلى مقامى المحبة والخوف هو أمر لم يخطر لأبى بكر على بال، ولكن الواضح أنه يقوم بدور المفسر للآيات "من ثقلت موازينه.. ومن خفت موازينه"، إن هيمنة القرآن على الصحابة بخاصة والمسلمين بعامة، هذه الهيمنة ظاهرة تبدو واضحة بجلاء فى هذا العصر المبكر.

وقد امتلأت حياته أيضاً - كغيره من صحابة الرسول صلوات الله عليه -

(١) ابن سعد، الطبقات، جـ٣، ص١٧١.
(٢) ابن حنبل، الزهد، ص١٠٩.
(٣) ابن الجوزى، صفة، جـ١، ص٩٩.
(٤) ابن سعد، الطبقات، جـ٣، ص١٩٨.

بالإيمان القوى بالله ﷻ، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ولهذا كان أكثرهم يردد المعانى نفسها، وربما بالألفاظ عينها. من ذلك أن أبا بكر لما مرض، سئل عن رغبته فى إحضار الطبيب، فأجاب: "قد رأنى: إنى فعالٌ لما أريد".[1]

ويضع ابن تيمية أبا بكر فى عداد السالكين لطريق الوجدان فى الإسلام لتفرده بمقام الصديق "وأفضل الخلق بعد الأنبياء الصديقون".[2]

مصدقاً لقوله تعالى: ﴿ فَأُوْلَـٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّـٰلِحِينَ ۚ وَحَسُنَ أُوْلَـٰٓئِكَ رَفِيقًا ﴾ [النساء: ٦٩]. ثم يثبت خطأ أتباع مذهب وحدة الوجود فى تفضيلهم الولى على النبى، وادعاء حصول المعرفة عن طريق الإلهام.

إن المشاهدات والمخاطبات رائدها الأول هو الرسول ﷺ لانفراده بالنبوة والرسالة، ثم يأتى بعده أول الأولياء وهو أبو بكر [3]، فالرسول ﷺ اختص وحده برؤية الملائكة المنـــزلين بالوحى حيث شاهد ما شاهده ليلة المعراج، والولى أقل مرتبة من النبى دون جدال.

أما محاولة البعض من متفلسفة الصوفية الرفع من شأن أوليائهم بدعوى حصولهم على المعارف عن طريق الإلهام المجرد والمعانى التى تتنـــزل على قلبهم فهو خطأ يؤدى إلى نتيجة أخرى غير صحيحة، لأنهم ينتقلون من هذه المقدمات التى ترتب النتيجة التى يسوقونها إلزاماً، وهو أن الولاية أعظم من النبوة لأن الإلهام يحصلون عليه دون واسطة أو حجاب، بينما خوطب موسى عليه السلام بحجاب الحرف والصوت.[4]

---

(١)ابن سعد، الطبقات، جـ٣، ص١٩٨، وسنجد العبارة نفسها على لسان أبى الدرداء.

(٢)ابن تيمية، الصوفية والفقراء، ص٢٦.

(٣)ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ص١٠٧.

(٤)ابن تيمية، بغية المرتاد، ص٨٢.

إن ابن تيمية يصف هذه المكاشفات بأنها فى حقيقتها هواجس نفسية من ايحاء الشيطان، وذلك لأن يفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، فالولاية الحقيقية لصحابة الرسول صلوات الله عليه، وأفضل الأولياء هم الصديقون، ويقف فى مقدمتهم أبو بكر. (١)

ويذكر الهويجرى أن الصوفية اتخذوا من أبى بكر إماماً لهم. (٢)

٢ - عمر بن الخطاب رضي الله عنه: (٢٤هـ/٦٤٤م)

إن الحديث عن أبى بكر وثيق الصلة بالشيخ الثانى، لأن فراسة أبى بكر تحققت عندما عهد بالأمر من بعده لعمر بن الخطاب. (٣)

ضرب المثل الأعلى فى العدل بعد صاحبيه. وكانت حياته على الكفاف، فلم يستحل لنفسه من بيت مال المسلمين إلا ما هو ضرورى، مستشهداً بالآية: ﴿ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ ﴾ [النساء: ٦]، فقال: "إنى أنزلت مال الله منى بمنـــزلة مال اليتيم، فإن استغنيت عففت، وإن افتقرت أكلت بالمعروف". (٤)

ومع هذا، فقد أخذ نفسه بالشدة بالرغم من اتساع رقعة بلاد الإسلام فى عهده، وما تبعه من كثرة الغنائم، فأشفقت ابنته حفصة عليه وأشارت عليه بأن يوسع بعض الشيء على نفسه فى المأكل والملبس. "وقد شوهد وهو خليفة وعليه إزار فيه اثنتا عشرة رقعة"، ولكنه فى الحقيقة يقتدى بسيد الزهاد "وإمام الكل وقدوة

(١)ابن تيمية، بغية المرتاد، ص٨٢.

(٢)Kashf Al Mahjub .

(٣)قيل إن أفرس الناس ثلاثة: أبو بكر فى عمر، وصاحبة موسى حين قالت: (استأجره) وصاحبة يوسف. (ابن سعد، الطبقات، جـ٣، ص٢٧٣).

(٤)ابن سعد، الطبقات، جـ٣، ص٢٧٦.

الخلق" [١] صلوات الله عليه.

أخذ يذكر ابنته بما كان الرسول يلقاه من شدة العيش، وأسهب فى تذكيرها حتى أبكاها [٢]، وصارحها بأنه لو استطاع الاقتداء بالرسول وصاحبه أبى بكر فى عيشهما الشديد لفعل، لأنه يأمل فى أن "يلقى معهما عيشهما الرخى". [٣]

ويظهر لنا تقريعه هنا لابنته أمراً هيناً، لأن الواقعة تكررت مرة أخرى بواسطة الناصحين له بالطعام اللين والمركب اللين والملبس اللين، لأنه أحق الناس بها، ولكن عمر اشتاط غضباً وضربه بجريدة على رأسه معنفاً إياه بقوله: "أما والله ما أراك أردت بها الله، وما أردت بها إلا مقاربتى". [٤]

ولم يقتصر عمر بن الخطاب على نفسه، وإنما دعى إلى التقشف ورغب فيه، فكان يحذر المسلمين من ارتداء زى الأعاجم والتشبه بهم فى النعيم فيصيح فيهم "عليكم بالمعدية". [٥] ولما بلغه أن يزيد بن أبى سفيان يأكل عدة ألوان من الطعام ولا يكتفى بلون واحد، استأذن منه مرة لمشاركته فى عشائه الذى بدأ بثريد اللحم، فلما أحضروا الشواء ومد يزيد يده ليتناوله استنكر عمر الاستزادة بهذا الصنف من الطعام وتساءل: "يا يزيد بن أبى سفيان؛ طعام بعد طعام؟ والذى نفس عمر بيده لئن خالفتم عن سنتهم ليخالفن بكم عن طريقهم". [٦] فقد رأى عمر أن الاقتصار على طعام واحد من السنة، لكننا نستطيع أن نستنتج من نص آخر أن نظرته تتعدى هذا الجانب، لأنه يرى أنه من الضرورى سد حاجة المسلمين جميعاً. فليس ثمة مبرر

---

(١) ابن الجوزى، صفة، جـ١، ص١٠٨.

(٢) نفس المصدر، جـ١، ص٦.

(٣) الطبقات، جـ٣، ص٢٧٧-٢٧٨.

(٤) صفة، جـ١، ص١٠٨.

(٥) ابن حنبل، الزهد، ص١٢١. (المعدية من معد بن عدنان جد العرب، وهو يعنى بذلك التخشن الذى كان عليه جدهم. وهنا نجده يخشى التأثير الأجنبى أيضاً ويتمسك بالعادات العربية حتى فى المأكل والمشرب وليس الأفكار والعقائد وحدها).

(٦) الشاطبى، الاعتصام، جـ١، ص٩٣.

لأحد أن يستأثر لنفسه بالكثير - حتى ولو كان الخليفة - بينما يموت البعض الآخر جوعاً. ونلمح هذا الرأى عندما نراه يرفض ركوب الدابة التى قدمت له لأنه علم أنها تأكل الشعير، فقال: "يأكل هذا والمسلمون يموتون هزلاً؟ لا أركبها حتى يحيى الناس".(١)

وتتفق النصوص على خشونة عمر وتواضعه وشدته فى أمور الدين، إلا أن المسعودى (٣٤٦هـ/ ٩٥٧م) ينفرد - فيما يظهر - بوصف الخليفة الثانى بأنه كان يلبس جبة الصوف المرقعة بالأدم. ومن المؤكد أن لبس الصوف فى ذلك الوقت لا يعنى إلا التقشف والزهادة، ولا ينصرف إلى المعنى الخاص الذى يريده الصوفية.

ومن العجب أن عماله فيما ينقل لنا المسعودى اتبعوه فى سائر أفعاله وشيمه وأخلاقه، لأنه كان هو نفسه "يحمل القربة على كتفيه"(٢) ، وهو ما يدل على قوة شخصيته، مما كان له تأثيره فى عماله، وربما معاصريه أيضاً الذين كانوا يدعوهم إلى الخشونة ونبذ أسباب الرفاهية كما قدمنا.

ونرى الصدى عند أويس القرنى الذى يصف عمر بأنه خليله وصفيه.(٣)

وإننا لنعثر على عديد من نماذج السلوك التى يتضح فيها عمر بن الخطاب الزاهد حقاً، وقد جذبت شخصيته انتباه المستشرق ساخاو، فأطلق عليه اسم "صاحب العظمة ذو الثياب المرقعة".(٤)

أما عمر التقى الورع الذى يتناول فى أحاديثه الخشية والمحاسبة ورأيه فى الدنيا والآخرة، وهى باختصار الموضوعات التى خاض فيها الزهاد فى نظرياتهم عن الزهد، هذا الجانب فى شخصية الخليفة الثانى نراها فى كتاب "الزهد" لابن حنبل، وهى

(١) ابن حنبل، الزهد، ص١٢٦.
(٢) المسعودى، مروج الذهب، جـ٢، ص١٩٩.
(٣) ابن حنبل، الزهد، ص٣٤٥.
(٤) ساخاو، طبقات ابن سعد، جـ٣، ق١، ص٥.

جديرة حقاً بالتأمل. فلم يكن الزهد عنده مجرد سلوك عملى فحسب، ولكنه بالإضافة إلى ذلك نظرة فاحصة يتأمل فيها أمور الدنيا والآخرة، فيقول: "نظرت فى هذا الأمر فجعلت إذا أردت الدنيا أضررت بالآخرة، وإذا أردت الآخرة أضررت بالدنيا".[(١)] ثم يختار بعد ذلك الإضرار بالفانية، ويشبهها بمكان القمامة الذى وقف عنده فأطال، مما أدى إلى تأذى أصحابه الذين معه، فقال لهم: "هذه دنياكم التى تحرصون عليها".[(٢)]

ويستشعر الخوف الشديد من ربه، فهو يخشى لو مات جدى بشاطئ الفرات أن يحاسبه الله به[(٣)]، ويشتد هذا الخوف عليه حتى يتمنى أنه لم يولد، وأنه كان نسياً منسياً[(٤)]؛ إذ لما هرع إليه عثمان بن عفان حين طعن وهو واقع فى التراب ليساعده على النهوض فأبى، وأخذ يردد: "ويلى وويل أمى إن لم يغفر لى".[(٥)] وكان دأبه الخوف فمنه من النوم لأنه لو نام بالنهار خيل إليه أنه سيضيع الرعية، وإن نام بالليل عن الصلاة أضاع نفسه[(٦)]، وكان يحب الصلاة فى جوف الليل.[(٧)] فلا عجب بعد هذا أن يلاحظ أصحابه فى وجهه خطين أسودين من البكاء[(٨)]، بل كان يقرأ أحياناً بعض آيات من الكتاب فتخنقه، ويظل فى البيت يعوده أصحابه ظناً أنه مريض.[(٩)]

ومن مواعظ عمر: الحديث عن محاسبة النفس فى الدنيا قبل محاسبتها يوم العرض الأكبر، حيث لا يخفى من الخلق خافية، مستنداً إلى الآية: ﴿ يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ

---

(١) ابن حنبل، الزهد، ص١٢٥-١٢٦.
(٢) نفس المصدر، ص١٨٨.
(٣) ابن الجوزى، صفة، جـ١، ص١٠٩.
(٤) نفس المصدر، ص١٠٩.
(٥) ابن الجوزى، صفة، ص١٢٥.
(٦) ابن حنبل، الزهد، ص١٢٣.
(٧) ابن الجوزى، صفة، جـ١، ص١٠٩.
(٨) نفس المصدر، ص١٠٩. والزهد، ص١٢١.
(٩) ابن حنبل، الزهد، ص١١٢.

لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ ﴿١٨﴾﴾ [الحاقة: ١٨].[١]

كذلك فطن إلى المعانى الرقيقة التى تتعلق بالذكر والورع والتوبة، فإن ذكر الله عنده شفاء، بينما ذكر الناس داء[٢]، ويقول: "إن من قل ورعه مات قلبه"[٣]، كما ينصح بمجالسة التوابين لأنهم أرق أفئدةً[٤]، ويرى أن الطمع فقر والإياس غنى.[٥]

وكان يدعو ربه ﷻ أن يمنحه الإخلاص فى العبادة حتى تصبح خالصة له دون مشاركة أحد، وحتى يبتعد عن كل مظاهر الرياء[٦] لأن التدين الحقيقى فى رأيه ليس بالطنطنة من آخر الليل، بل هو الورع.[٧]

وكان يفضل العزلة لأن فيها الراحة من خلان السوء.[٨]

إنها كلها تتضمن نفس الموضوعات التى خاضها الزهاد، بل إنها تفوقها أصالة، فقد رأيناه ينبه إلى أدق المعانى مثل رقة القلب.

وينقل لنا ابن حنبل فيما يذكره عن هذا الصحابى الجليل، أنه نصح رجلاً أمَّ الناس للصلاة ثم جلس يقص عليهم، بأن يكف عن القصص، مكتفياً بإمامة الصلاة لخوفه عليه من أن يرفع نفسه فيضعه الله. ونراه هنا يتعمق فى النفس البشرية يكشف النقاب عن الزهو فى حديثه إلى الراغب فى القصص. كذلك فى تعريفه للمدح بأنه الذبح، فكأن من يكيل المدح لغيره كمن يذبحه، لأنه يسمح بالغرور بأن يأسره، ويقضى عليه.

---

(١) نفس المصدر، ص١٢٠. وصفة، جـ١، ص١٠٩.

(٢) ابن حنبل، الزهد، ص١١٢.

(٣) ابن الجوزى، صفة، جـ١، ص١٠٩.

(٤) ابن حنبل، الزهد، ص١٢٠.

(٥) نفس المصدر، ص١١٧.

(٦) نفس المصدر، ص١١٨.

(٧) نفس المصدر، ص١٢٥.

(٨) ابن حنبل، الزهد، ص١١٩.

أما عن إلهام عمر، فقد ثبت بالحديث: "قد كان فى الأمم قبلكم محدثون، فإن يكن فى أمتى أحد فعمر منهم".[١]

وجاء ابن تيمية فيما بعد، يتخذ من إلهام عمر دليلاً على إمكان المعرفة القلبية للترجيح بين الأدلة، لأن هناك نوراً يهدى القلب، ولكنه يشترط لصحة هذا الدليل أن يكون مسبوقاً بنص، فيصبح دور الإلهام القلبى مرجحاً لطلب الحق (إذا تكافأت عنده الأدلة السمعية الظاهرة).[٢]

ولكن ابن تيمية يحتاط هنا، لأن المحدث يأخذ عن قلبه، وهو ليس معصوماً يحتاج إلى عرضه على ما جاء به النبى ﷺ . ولهذا كان الخليفة الثانى لا ينازع أصحابه بدعوى أنه محدث وملهم، ومن ثم يفرض عليه آراءه، ولكنه كان يناقشهم ويناقشونه، ويحتجون عليه بالكتاب والسنة.[٣]

وفى النهاية.. مات عمر بطعنة غادرة، ولكنه خرج من الدنيا (نقىَّ الثوب بريئاً من العيب).[٤]

٣ ـ عثمان بن عفان ﷺ: (٣٥هـ/٦٥٥م)

وكما استشهد عمر بن الخطاب ﷺ ، كانت الشهادة أيضاً من نصيب الخليفة الثالث الذى يُقتل منكباً على المصحف يتلو آيات الله، وتحققت نبوءة الرسول ﷺ يوم كان واقفاً معه على الجبل فاهتز فركضه الرسول ﷺ وهو يقول: "اسكن، ليس عليك إلا نبىٌّ أو صديق أو شهيد".[٥]

ولن نتناول الجانب السياسى الذى تضخمت به المصادر وجذبت اهتمام علماء الإسلام للتحليل والدراسة مع الانقسام بين أهل السنة والشيعة فى موقفهم منه

(١) نفس المصدر، ص١٢٢.
(٢) النووى، شرح صحيح مسلم، جـ٥، ص١٥٠.
(٣) ابن تيمية، السلوك، ص٤٧٧.
(٤) ابن تيمية، الفرقان، ص٧٠.
(٥) ابن عبد البر، الاستيعاب، ق١، ص١١٥.

وانفجار الأحداث الواحد تلو الآخر، ونكتفى بالقول بأن ما دار حوله من جدال حجب الكثير من مآثره، وصدق ذو النون المصرى حين رأى أن أحد الطرق التى دخل منها الفساد على المسلمين هو تصعيهم لأسباب الخلافات واتخاذها حجة لأنفسهم، ودفنوا أكثر مناقب السابقين(١)، ذلك لأن الانصراف إلى تسجيل الانشقاقات أدى إلى طمس معالم شخصية أحد الخلفاء الراشدين.

والذى نقصده هو الناحية المتصلة بموضوعنا، وهى زهد ذى النورين، ومضمون الحياة الوجدانية عنده؛ فقد اشتهر بأنه كان من التجار الأثرياء، خصص جانباً كبيراً من ثروته لصالح المسلمين، فقام بتوسيع المسجد، وجهز نصف جيش العسرة.(٢)

الخليفة الثالث، من الصحابة العشرة المبشرين بالجنة، ومع هذا فقد انكب على العبادات قانتاً آناء الليل خائفاً من المصير فى اليوم الآخر، راجياً رحمة الله تعالى ورضاه. وهذا هو تفسير ابن عمر ﷺ للآية: ﴿ أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْـَٔاخِرَةَ وَيَرْجُواْ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ﴾ [الزمر: ٩]، إذ قال ابن عمر ﷺ إن المقصود بهذه الآية هو عثمان بن عفان ﷺ وأرضاه.(٣)

متنقلاً إلى نفس العظة التى وعظهم بها أبو بكر – فيما أشرنا إليه من قبل – وتتلخص فى التنبيه إلى المصير المحتوم على الجميع من "أبناء الدنيا وإخوانها الذين أثاروها وعمروها ومتعوا بها طويلاً"(٤)، ولكنها لفظتهم كما لفظت غيرهم.

ويتطرق بنا فى خطبة أخرى إلى الحث على تقوى الله – فإن تقواه جنة – ، والانخراط فى الجماعة بد التحزب والفرقة، محذراً من الانشغال بالدنيا لأنها الفانية

(١) الشاطبى، الاعتصام، جـ١، ص١٠٨.
(٢) ابن الجوزى، صفة، جـ١، ص١١٦.
(٣) نفس المصدر، ص١٨٨.
(٤) ابن الجوزى، صفة، ص١٨٨.

"فلا تبطرنكم الفانية ولا تشغلنكم عن الباقية". [1]

ومن مظاهر زهده: أنه كان يطعم المسلمين الطعام الشهى، "ويدخل إلى بيته فيأكل الخل والزيت"، وأنه كان يصوم النهار ويقوم الليل إلا هجعة من أوله. ثم اتخذه الصوفية فيما بعد - كما يذكر الهجويرى - مثلاً أعلى للتضحية بالروح والمال فى سبيل الله. [2]

وكان ينهل من مصدر الإسلام الأول - كتاب الله - كل ليلة لا يشغله عنه شاغل، وكأنه عندما يقرأ المصحف يزداد قرباً من الله تعالى. لئن كانت العبارة التى أوردها ابن حنبل وهى "وما أحب أن يأتى علىَّ يومٌ ولا ليلة إلا أنظر فى كتاب الله" [3] تعنى القراءة فى المصحف والمداومة على ذلك، إلا أن تعبيره يدعو إلى النظر بأعمق من مجرد هذا القصد المباشر. والظاهر أن ذا النورين يعبر عن إحساسه بأنه بقراءة المصحف يشعر بأنه يزداد اقتراباً من الله، ويلتقى بمتعة يود الاستمرار فى الاغتراف منها، فلا يحب أن تنقضى الأيام والليالى بدونها.

وظل يقرأ فى الكتاب إلى أن اختلطت دماؤه بكلماته، وأصبحت خاتمة حياته عنواناً على التقاء بالنظر بالتطبيق، والقول مع العمل.

٤. على بن أبى طالب ﷺ: (٤٢هـ/٦٦٠م)

وعندما قتل عثمان تحققت نبوءته وانشق المسلمون واختلفوا، ثم أخذ يستفحل الانشقاق حتى انفجرت موقعة صفين بين على ومعاوية. يذكر لنا ابن عبد البر أن المسلمين انقسموا ثلاثة أقسام: "أهل دين يحبون علياً، وأهل دنيا يحبون معاوية، وخوارج".

وأصبح لشخصية على جاذبيتها الخاصة لدى الزهاد والصوفية فيما بعد،

(١) نفس المصدر، ص١٤٩.

(٢) ابن عبد البر، الاستيعاب، ق٣، ص١١١٥.

(٣) نفس المصدر، ص١٢٨.

وتداخلت اصطلاحات أسماء الصوفية مع أسماء أئمة الشيعة، كالأوتاد والأبدال وغيرها، ولا بأس أيضاً عند الصوفية من قبولهم - بل تأييدهم - الحديث الذى يربط الصوفية وبينهم على الذى ألبسه النبى ﷺ خرقة الصوفية.

وإذا كانت حجة الصوفية فى وضع الإمام على بعد الرسول صلوات الله عليه، على رأس قائمة الشيوخ الذين يحرصون على الارتباط بهم وتسلسل لبس خرق التصوف منهم، فإن ما يدعو إلى الدهشة أنه مع ما تحفل بها المصادر عن أخبار بارزة لابن عم الرسول، وهى شجاعته النادرة فى الحروب، واشتراكه فى معظم المعارك العسكرية وخروجه ظافراً منتصراً منها. ينقل لنا صاحب (اللمع) ما نسب إلى الجنيد بقوله: "لولا أنه اشتغل بالحروب لأفادنا من علمنا هذا معان كثيرة، ذاك امرؤٌ أعطى علم اللدنى". [1] وسنناقش صفة العلم بعد قليل. فلم يكنً إذن معتكفاً متأملاً، متسربلاً فى خرق الصوفية - كما يحاول دعاة التصوف تصويره - ولكنه فى الحقيقة كان صاحب راية رسول الله ﷺ أثناء القتال [2]، ولم يكن يرد حتى يفتح الله عليه. [3]

وظل معتزاً بسيفه الذى كان كثيراً ما كشف به الكرب عن الرسول ولم يبعه إلا لحاجته الشديدة لثمنه لأنه لو كان عنده ثمن إزار ما باعه. [4]

وسنحاول أن نوضح رأى السلف فى كل هذا فى المواضيع المختلفة من البحث. أما الآن فإننا سنتابع عرض الزهد عند الخليفة الرابع.

إننا إذا ما اعتمدنا على كتب التاريخ، قابلتنا أحاديثه الكثيرة المتشعبة فى وصفه للدنيا، فالعيش فيها مذموم والرخاء فيها لا يدوم. [5] وتدلنا تصرفاته على الزهادة

---

(١) الطوسى، اللمع، ص١٧٩.
(٢) ابن سعد، الطبقات، جـ٣، ص٢٥.
(٣) نفس المصدر، ص٣٨. كتاب الزهد، ص١٣٣.
(٤) ابن الجوزى، صفة، جـ١، ص١٢٣. الزهد، ص١٣٢.
(٥) ابن الجوزى، صفة، جـ١، ص١٢٥.

والتقشف حتى كان يلبس الإزار المرفوع، فسئل عن السبب، فأجاب: "يقتدى بى المؤمن ويخشع له القلب".[1]

ولكن هذه الصورة الواقعية، نراها تتضخم فى المصادر المختلفة التى تمدنا بمعلومات وفيرة عن دعواته المتلاحقة للمسلمين، ومواقفه فى النصح والوعظ، وهى تفوق من حيث كثرتها ما تركه لنا أصحابه السابقون عليه.

وتعليل هذه الظاهرة قد يتضح إذا ما تأملنا موقفه الصعب الدقيق الذى ينفرد به عنهم، لأن أهل الشام انشقوا عليه برئاسة معاوية، وأعوانه أنفسهم خرجوا عليه وحاربوه. كذلك اصطدم منذ بداية توليه الخلافة بمشكلة المطالبة بدم عثمان التى كانت سبباً لموقعة الجمل.

ومن هذه المعارك المتلاحقة المحتدمة، انصهرت شخصية هذا الفارس العظيم، وأكسبته التجارب القاسية نظرة للحياة والناس، فضلاً عن سياق صحبته وعلمه، وكانت وسيلته هى التعبير عما يجيش فى صدره وما يعتمل فى خواطره فى مناسبات شتى، فأفضى إلينا بهذه الخواطر المستفيضة التى تلقفها الشيعة من جانب، والصوفية من جانب آخر، وأدخلوها فى إطار نظرياتهم.

وأحبه أهل السنة والجماعة - السلف والخلف - ودافعوا عنه. وجاءت أخبار زهده ضمن كتابات شيوخهم أكثر اعتدالاً، والحق أن موقفه من الزهد لا يتعدى الذى صاغه فيه أسلافه، وإن لون عباراته طابع الحزن والأسى، واتسمت نزعته بالتعمق فى دراسة النفوس وخباياها للسبب الذى قدمنا به حديثنا. فنظرية الخوف قد ظهرت قبله كما عرفنا، وكانت تحوم حول الحزن ويبدو أنه ممن وضع البذور الأولى، فكثيراً ما شوهد فى محرابه "قابضاً على لحيته يتململ تململ السليم، ويبكى بكاء الحزين".[2]

---

(١) ابن حنبل، الزهد، ص١٣١. وابن سعد، الطبقات، جـ٣، ص٢٨. وصفة، جـ١، ص١٢٣.

(٢) ابن الجوزى، صفة، جـ١، ص١٢٢.

ولكن التشيع واضح فى التصوف المتأخر، ولهذا كان من الأفضل ليكون البحث أقرب إلى الحياد، وعدم الاقتصار على مصادر التصوف وحدها. فلو اقتصرنا على كتب الصوفية لأصبح أئمة المسلمين جميعاً صوفية. وإن نظرة فاحصة لكتاب أبي نعيم الأصفهانى تبرهن على ما نحاول إثباته، ذلك لأنه وضع الخلفاء الأربعة فى عداد الصوفية.

ولكى تصبح دراستنا عن زهده أقرب إلى الحياد، فإننا سنستقصى أخباره من مصدرين: أحدهما شيعى معتدل وهو تاريخ اليعقوبى، والثانى كتاب (الزهد) لابن حنبل.

إن الخليفة الرابع يصف الدنيا فى حالة ضيقه بشيعته حيث يسميهم "شرار خلق الله إلا من رحم الله"، ويشكو من افتراقهم عنه، ويجد العزاء فى أن الدنيا هى كما وجدها "محنة الصالحين"، ويدعو الله أن يكون منهم، أى من الصالحين!![1]

ولكنه فى موضع آخر يعود فيصف الدنيا بأنها "دار صدق لمن صدقها ودار عافية لمن فهم عنها ودار غنى لمن تزود فيها. مسجد أحباء الله. ومهبط وحيه ومصلى ملائكته.. الخ".[2] ولا تعارض بين الاثنين، لأنه فى تعريفه الأول يعبر عن ضيقه ومحنته بأتباعه، فانعكس ذلك على نظرته للدنيا. وهكذا تتشكل وفق ما يصادفه المرء فيها من صنوف المتاعب، وألوان السعادة، وكأنها كالوعاء الشفاف الذى يتخذ لون ما يحتوى من السائل. نستدل بسرورها على ذلك من باقى التعريف الثانى، إذ يقول عنها: "مثلت ببلاها البلاد، وشوقت بسرورها السرور، راحت بفجيعة، وأبكرت بعافية، ترغيباً وترهيباً وتحذيراً وتخويفاً".[3]

كذلك يرى أن الجمع بين حزبى الدنيا والآخرة محمل فيقول: "المال والبنون

(١) اليعقوبى، تاريخ اليعقوبى، جـ٢، ص١٨٠.

(٢) نفس المصدر، جـ٢، ص١٨٤.

(٣) اليعقوبى، تاريخ اليعقوبى، جـ٢، ص١٨٤.

حزب الدنيا، والعمل الصالح حزب الآخرة، وقد يجمعهما الله لأقوام".[1] فلم تقلقه إذن مظاهر الثراء وكثرة الأولاد بقدر ما يهتم بالبواعث والدوافع النفسية الخبيثة التى تكمن وراءها، فيقول: "إن أخوف ما أخاف عليكم اثنين؛ طول الأمل واتباع الهوى، فأما طول الأمل فينسى الآخرة، وأما اتباع الهوى فيصد عن الحق".[2]

ولكنه لم ينصح بالانقطاع والعزلة وحياة الرهبنة، وكيف يفعل وهو القدوة فى ميدان الشجاعة والفروسية؟ وكان الرسول ﷺ (ليبعثه ويعطيه الراية فلا ينصرف حتى يفتح له).[3] كما ظل يحارب عن حقه فى الخلافة حتى نهاية حياته.

ولم يخرج أيضاً فى حديثه عن العلم عن الإطار الإسلامى، أى لم يدع لنفسه العلم اللدنى، ولكنه العلم الذى يقصد به معرفة أمور الدين وأحكامه والتفقه فيه، فإن "للعالم ثلاث علامات: العلم بالله وبما يحب الله وبما يكره الله"[4]، فهو الإيمان أولاً، ثم معرفة أحكام الحلال والحرام، أى ما يحب الله وما يكره. وأكد الجانب التنفيذى للعلم - إن صح التعبير - لأنه يقرن بين العلم والعمل، فينصح المسلمون بقوله: "تعلموا العلم تعرفوا به، واعملوا به تكونوا من أهله".[5] ثم أتت نظريات التصوف فجعلته من أصحاب العلم اللدنى.

٥ ـ أبو الدرداء ﷺ :

كان أبو الدرداء من كبار الصحابة، "ويختلفون هل شهد بدر أم لا".[6] واتجه إلى الحث على طلب العلم والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والنظر فى ملكوت الله للعظة والعبرة؛ فالتفكر ساعة عنده خير من قيام ليلة، والعمل المفضل لديه هو

---

(١) نفس المصدر، ص١٨٣.

(٢) نفس المصدر، ص١٨٤. وكتاب الزهد، ابن حنبل، ص١٣٠.

(٣) ابن حنبل، كتاب الزهد، ص١٣٣.

(٤) تاريخ اليعقوبى، جـ٢، ص١٨٣.

(٥) ابن حنبل، كتاب الزهد، ص١٣٠.

(٦) ابن الجوزى، صفة، ص٢٥٧.

التفكر والاعتبار فيقول: "تفكر ساعة خير من قيام ليلة"[1]، ولهذا وصفته زوجته بأن أفضل أعماله "التفكير والاعتبار".[2]

وأبو الدرداء أكثر ما يعنى بالتقوى الحقيقية عبادة الله بإخلاص دون تظاهر أو غرور، وتفضيل العمل للآخرة والزهد فى الدنيا لزوالها وفنائها، إذ يقول: "اذكر الله ﷻ فى السراء يذكرك فى الضراء، فإذا أشرفت على شىء من الدنيا فانظر إلى ماذا يصير".[3]

وزوال التجارة والعبادة معاً، فلما وجد أنهما لا يجتمعان اكتفى بالعبادة، وترك التجارة.[4]

ولا ينبغى أن نفهم من هذا أنه مجرد تصوف اتخذه بوحى من رغبة عابرة، أو تفضيل موقف على آخر، فالحقيقة أن لموقفه هذا أصلاً فى الكتاب، فقد قرأ آيتين أحدهما: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فإن أبا الدرداء مع تسليمه وتصديقه بالآية التى تحلل البيع الذى يعود عليه شخصياً بثلاثمائة دينار حلالاً طيباً، فقد فضل على هذا المال اشتراكه فى صلاة الجماعة بالمسجد فى الأوقات كلها، لينطبق عليه قول الله ﷻ : ﴿ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾ [النور: ٣٧].[5]

ومن النصوص التى أوردها ابن الجوزى ما يستشف منه أحوال المسلمين فى عصر أبى الدرداء، إذ يقول: "والله ما أعرف فيهم شيئاً من أمر محمد ﷺ إلا أنهم يصلون جميعاً".[6]

وأعجبته ظاهرة إعلان الزهد، فأفصح عن رأيه المتضمن أن خشوع المنافقين أن

---

(١) ابن سعد، الطبقات، جـ٧، ص٣٩٢.

(٢) ابن حنبل، الزهد،ص١٣٥.

(٣) ابن الجوزى، صفة، ص٢٥٨.

(٤) ابن سعد، الطبقات، جـ٧، ص٣٩٢. وابن حنبل، الزهد، ص١٣٧.

(٥) ابن حنبل، الزهد، ص١٣٧.

(٦) ابن الجوزى، صفة، ص٧٥٩. وابن حنبل، الزهد، ص١٣٨.

يرى الجسد خاشعاً والقلب ليس بخاشع[١]، ونهر امرأة - رأى بين عينيها أثر السجود - وله سمته الظاهرة كنقشة الشاه، فقال لها: "لو لم يكن هذا بين عينيك لكان خيراً لك".[٢]

ونحن نعلم أنه مات سنة ٣١ أو ٣٢ هـ (٦٥١ أو ٦٥٢م) بدمشق، حيث ولى القضاء هناك، أى أنه شاهد ثراء المسلمين ومظاهر الترف والإقبال على الدنيا، فوقف فى وجه هذا التيار الجديد الذى لم يألفه من قبل زمن النبى ﷺ محذراً المسلمين من التكالب عليها، ووصفها بأنها دار كدر لا ينجو منها إلا أهل الحذر[٣]، والتزم بتطبيق هذه النظرية على نفسه.

وهذا يذكرنا بما نحاول إثباته، وهو الجمع عند الأوائل بين النظر والتطبيق، فليس المذهب مجرد مواعظ تلقى، وكلمات تقال، ثم تنسى، وإنما هو موقف وسلوك فى نفس الوقت، بل أصبح السلوك أحياناً فى المقام الأول.

والأمثلة كثيرة على ما نقول: منها أن زوجة أبى الدرداء شكت من نفاد الدقيق، فكان جوابه لها: "إن أمامنا عقبة كؤود، المخفف فيها خير من المثقل".[٤]

ألسنا نجد هنا سلوكاً علمياً لرأيه فى وقوف المال الكثير - الذى لا يؤدى صاحبه حق الله فيه - حجر أمام صاحبه يوم الحساب؟

ولئن كان يدعو إلى الرفق فى المعيشة، أى الاقتصاد فيها والابتعاد عن الإسراف، ويعتبر ذلك من التفقه، أى من الحكمة فإنه يدعو أيضاً أصحاب الأموال إلى أن يؤدوا حق المال، فإن لم يستطيعوا، فإنه ينبغى عليهم الاكتفاء بالحد الذى يستطيعون معه أداء الشكر عنه، أى "لا تجمع ما لا تستطيع شكره"، لأن المال المؤدى عنه حق الزكاة يساعد صاحبه على النجاة يوم القيامة. أما صاحب المال

---

(١) ابن الجوزى، صفة، ٢٦١.

(٢) ابن حنبل، الزهد، ص١٣٨.

(٣) ابن عبد البر، الاستيعاب، ق٣، ص١٢٢٩.

(٤) ابن حنبل، الزهد، ص١٣٧.

الذى لم يطع الله، فإن ماله يقف حجر عثرة فى سبيله يومئذ.

وكان أبو الدرداء يبغض أكثر ما يبغض جامع المال يفغر فاه، كأنه مجنون يجتذبه ما عند الناس، ويغفل ما عند الله، ويود لو واصل الليل بالنهار للاستكثار من ماله "وماذا ينفعه ماله وعمره يقصر؟".[1]

وهو يتذكر الموت دائماً، يستمد منه موعظة بليغ، ويشعر بالخوف من يوم الحساب، وترتعد فرائصه لهوله، فينصح المسلمين بالعمل من أجله. إنه يهتز لهذا المصير الذى سيلقاه الجميع، ويرى الموت فوق رؤوس الأحياء: سأله رجل فى جنازة عن صاحبها فأجابه بقوله: "هذا أنت.. هذا أنت"؛ مستشهداً بالآية: ﴿ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾ [الزمر: ٣٠].[2]

كذلك يحب الفقر عن الغنى، لأنه يجعله متواضعاً لربه، كما يحب المرض أيضاً لأنه يكفر عن خطاياه فيقول: "أحب الفقر تواضعاً لربى وأحب الموت اشتياقاً إلى ربى، وأحب المرض تكفيراً لخطيئتى".[3]

وقد أورد الكلاباذى (٣٨٠هـ/٩٩٠م) هذه العبارة نفسها ضمن الأقوال التى ذكرها الصوفية فى مقام السكر، واعتبر حالة قائلها أتم من صاحب السكر، لأن الثانى يقع على المكروه من حيث لا يدرى غائباً عن وجود التكره، بينما المتأسى بمثل قول أبى الدرداء "يختار الآلام على الملاذ، ثم يجد اللذة فيما يؤلمه لغلبة شهوة فاعله".[4]

بمثل هذه الإضافة التى يضعها الكلاباذى، نستطيع أن نستنتج إلى أى حد حاول دعاة التصوف تأويل عبارات السلف، فإن لم تكن النصوص متطابقة مع ما

---

(١) ابن حنبل، الزهد، ص١٤٣. وصفة، ص٢٦٢.

(٢) ابن حنبل، الزهد، ص١٣٤.

(٣) ابن سعد، الطبقات، جـ٧، ص٣٩٢.

(٤) الكلاباذى، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص١١٧.

يريدون الترويج له من أفكار، فلا بأس من تقريبها - أو حتى تأويلها - حتى تخرج عن قصد صاحبها، لكى تتفق مع ما يهدفون إليه.

إن مثل فكرة السكر - أو مقام السكر عند متأخرى الصوفية - لم تكن تخطر على بال لأبى الدرداء وهو يقول عبارته الآنفة الذكر. والأقرب إلى الصحة أن أبا الدرداء - وهو الصحابى الذى حدث عن الرسول ﷺ سمع الحديث الذى يشير إلى ابتلاء المؤمن، ونصه:

"ألا تحبون أن تكونوا أصحاب بلاء وأصحاب كفارات؟ فوالذى نفس أبى القاسم بيده إن الله ليبتلى المؤمن بالبلاء، فما يبتليه إلا لكرامته عليه، لأن الله قد أنزل عبده منـــزلة لم يبلغها بشيء من عمله دون أن ينـــزل به من البلاء فيبلغه تلك المنـــزلة".[1]

ولما مرض لم يشتك بسبب المرض، إنما كان يشكو ذنوبه، فلم يطلب دواء لدائه، وإنما أجاب من سأله عما يشتهى، بأنه يشتهى الجنة ولم ير سبباً يدعو إحضار طبيب لأن الله تعالى هو الذى أضجعه وهو القادر وحده على شفائه.[2]

إن سيطرة الإيمان على قلبه مكنت من عبوديته لله تعالى وحجبت عنه كل ما عداه. فهل كانت مثل هذه الأقوال مقدمة لنظرية نقد العلية وإسقاط الأسباب التى طورها الغزالى فيما بعد؟

إن أبا الدرداء - كما سنرى بعد قليل - يربط بين الانتصار فى الحروب، وبين الأعمال الصالحة. أما عن نفسه، فلم ير لها عملاً مشابهاً، فاستسلم فى مرضه لله وحده، استسلام العبد المقر بذنوبه.

ومن الغريب أنه كان يحض على إتباع الكتاب والسنة وحدهما، واستبعد الاقتداء بالصحابة فى ذلك الوقت المبكر، ويبدو أنه وجد أسباباً لذلك، فيقول:

---

(١) ابن عبد البر، الاستيعاب، ق٤، ص١٧٢٧.

(٢) ابن حنبل، الزهد، ص١٣٤.

(لا تغترن بصحابة رسول الله ﷺ فإننا عشنا بعده دهراً طويلاً والله أعلم بالذى أصابنا بعده).[1]

وينحصر مذهبه الأخلاقى فى الدعوة للأخوة بين المسلمين بالنصح له وموعظتهم والدعوة والعفو، لأنه (ما تجرع مؤمن جرعة قط أحب إلى الله ﷻ من غيظ كظمة، فاعفوا يعزكم الله).[2] وينصح بالإكثار من ذكر الموت حتى يقلل الذاكر من آفتى النفس: الحسد والبغى[3] ويستعيذ من خشوع الرياء.

أما أشد الآفات خطراً، وهى المانعة لصلاح الناس فهى الشح والهوى، وإعجاب كل ذى رأى برأيه.[4]

ثم يضع أفكاره كلها فى مجال الأخلاق، معبراً عنها بكلمته الجامعة: "البر لا يبلى، والإثم لا ينسى، والديان لا ينام، فكن ما شئت، كما تدين تدان".[5]

أما الاعتكاف الذى حض أبو الدرداء عليه، فهو لزوم البيت، لأنه يكف الجوارح ويحصن المعتكف ضد فتن الأسواق لأن الأسواق تلهى وتلغى.[6]

ولكن ينبغى أن نوضح أن تفضيله للعزلة لم يكن مظهراً سلبياً بقدر ما كان طريقاً يفضله حتى لا يشارك فيما يشارك فيه الغير من تصرفات قد تجلب له الخطايا، فقد كان قاضياً بدمشق، وعده تكليفاً خطيراً ومسئولية جسيمة تبعث على الخوف، فلما هنأه أحدهم بالقضاء أجاب: "لو علم الناس ما فى القضاء لأخذوه بالدول رغبة عنه وكراهية له".[7]

(١) ابن الجوزى، صفة، ص٢٦٠.
(٢) نفس المصدر، ص٢٦٠.
(٣) ابن حنبل، الزهد، ص١٤٣.
(٤) نفس المصدر، ص١٣٦.
(٥) نفس المصدر ص١٤٢.
(٦) ابن حنبل، الزهد، ص١٣٥. وابن الجوزى، صفة، ٢٦٣.
(٧) ابن سعد، الطبقات، ص٣٩٢.

وهكذا، فإن كراهية الاختلاط لم تمنعه من القيام بمسئوليته كقاضى وأدائه لهذا الدور فى خدمة المسلمين، فلم يكن إذاً سلبياً منعزلاً عن الحياة الاجتماعية، لاسيما إذا عرفنا أن القاضى كان خليفة الأمير إذا غلب.(١)

وقد أفرغ أبو الدرداء رأيه فى التوكل وتفضيله للتقوى عن شئون الحياة الدنيا فى قال شعرى جامع يقول فيه:

يريـــد المـــرء منـــاه ... ويأبـــى اللـــه إلا مـــا أراد

يقـــول المـــرء فائدتى ومالى ... وتقوى الله أفضل ما اســـتفادا (٢)

ويذكر صاحب الطبقات الكبرى أنه كان من عبدة الأصنام قبل إسلامه، ومثل هذا النص ينبغى أن يوجهنا إلى حقيقة هامة، وهى أن الديانات السابقة لم يكن لها تأثير على هؤلاء الصحابة، لأن البيئة الإسلامية المبكرة بمؤثراتها الدينية - وكان حامل لوائها النبى ﷺ - كان لها أثرها الوحيد والحاسم. إن شخصية الرسول ﷺ كانت موضع جذب وإشعاع فى محيط الصحابة، بحيث طغت تعاليم الإسلام عما عداه فى هذا الدور المبكر.

وكان أبو الدرداء يهتم بأخبار الغزو وانتصار المسلمين تثبيتاً لأمر الجهاد، وينصح المحاربين بطاعة الله، لأن الطاعة عنده هى وحدها الكفيلة بالنصر فى الغزو لأفراد الجيش: "اعمل عملاً صالحاً قبل الغزو فإنما تقاتلون الناس بأعمالكم". ويرى العكس، أى أن الهزيمة سببها عصيان الله، لا فرق فى ذلك بين أمة وأخرى، فقد بكى يوم فتح قبرص مما أثار الصحابة، فسألوه عن سبب بكائه فى يوم كان ينبغى عليه أن يشارك المسلمين أفراحهم.

وما أبلغ العبارة التى قالها شارحاً السبب؛ قال:

---

(١) ابن عبد البر، الاستيعاب، ق٣، ص١٢٣٠.

(٢) نفس المصدر، ق٤، ص١٦٤٨.

"ما أهون الخلق على الله إذا هم تركوا أمره، بينما هى أمة قاهرة، وظاهرة لهم الملك، تركوا أمر الله عَجَلَّ فصاروا إلى ما ترى!!".[1]

فقد رأى أن على الهزيمة لأهل قبرص حينئذ هو العزوف عن طاعة الله. وبالمثل سنجد ابن تيمية فيما بعد إلى التاريخ نظرة المفسر الناقد، ويعدد المواقع التى هزم فيها المسلمون بسبب عصيانهم لأوامر الله ونواهيه.

وتجتمع فى أبى الدرداء خصال عدة، كلها تبلغ المرتبة الأولى فى العلم والعمل، فقد كان فارساً، عالماً، ومن علية الصحابة، ومن المحدثين عن النبى ﷺ .

هكذا يصفه ابن سعد، ويضيف إلى ذلك كله صفة لها أهميتها فى الحياة الوجدانية، فيعده من أهل النية. وقد وفق صاحب الطبقات بإطلاق هذه الصفة عليه، لأنها تعنى الحياة العميقة الداخلية التى عبر لنا عنها بكلماته السابقة.

ونستطيع أيضاً أن نستدل من هذه الصفة عن السبب الذى من أجله ضمه ابن تيمية إلى الصحابة الذين طغى عليه طابع المضمون الروحى.

٦ ـ أبو ذر الغفارى رضي الله عنه: (٣٢هـ/٢٥٢م)

ترتبط شخصية أبى ذر الغفارى بفكرة الزهد التى جعلت اسمه بارزاً فى هذا المضمار، بسبب تلك الحادثة التى وقعت بينه وبين معاوية رضي الله عنه ، ونعنى بها وقوفه فى وجهه معارضاً مظاهر البذخ والترف واختلافهما فى تفسير الآية: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة: ٣٤]، إذ ذهب معاوية على أنها نزلت فى أهل الكتاب، بينما قال أبو ذر: "نزلت فينا وفيهم".[2]

وكان أبو ذر مشدوهاً للتغيرات التى أحدثها معاوية بالشام، حينما لم تعجبه تصرفاته فى أموال المسلمين، تذكر سؤال النبى ﷺ له: "يا أبا ذر، كيف أنت إذا

---

(١) ابن حنبل، الزهد، ص١٤٢.

(٢) ابن سعد، الطبقات، جـ٤، ص٢٢٦.

كانت عليك أمراء يستأثرون بالفىء؟". وسنوضح إجابة أبى ذر بعد قليل.

وأصبحت حادثة معارضته لمعاوية وموقف الخليفة عثمان بعدها منه أحد المنحنيات التى وقف عندها الشيعة محاولين إبراز آثارها الدينية والسياسية، واتخذوا من أبى ذر ركناً من أركان الشيعة الأوائل، وضخموا من واقعة انتقاله إلى الربذة، لمحاولة تصويرها بما يشبه الاضطهاد والنفى.

إن الصحابى الزاهد الذى حرص على أن يلقى الرسول صلوات الله عليه على نفس الحال التى فارقه عليها [١]، ونظر إلى كل زيادة فى الأموال على أنها فائض عن الحاجة ينبغى توجيهه للصالح العام، وكان يطبق على نفسه هذه القاعدة بدقة، فقد عرض عليه بعض القوم يوماً النفقة فاعتذر عن قبولها، قال: "عندنا أعنز نحتلبها وأحمر ننقل عليها، ومحرر يخدمنا، وفضل عباءة. إنى أخاف الحساب".[٢] وفى عبارة أخرى: "أنا أتخوف الفضل".

ورفض مرة أن يدخر الفائض من عطائه لأن: "خليلى عهد إلىّ أن أى مال ذهب أو فضة أوكى عليه فهو جمر على صاحبه حتى يفرغه فى سبيل الله".[٣] ولهذا فهو يرى أن ذا الدرهمين أشد حساباً من ذى الدرهم.[٤]

وقد خشى معاوية ﷺ من هذه المبادئ التى يعلنها أبو ذر على الملأ حتى نادى مناديه بألا يجالسه أحد [٥]، وبعث لعثمان ﷺ للتصرف فى أمره.

وقد قلنا فى صدر هذا الكلام بأن هناك اختلافاً فى روايتى الشيعة وأهل السنة عن واقعة ذهاب أبى ذر إلى الربذة، فقد صورتها المصادر الشيعية بصورة الإبعاد والنفى، وأجمعت مصادر أهل السنة على أنه خرج معززاً مكرماً.

(١) ابن سعد، الطبقات، ص٢٢٨.
(٢) ابن حنبل، الزهد، ص١٤٦-١٤٧. والطبقات لابن سعد، جـ٤، ص٢٣٥.
(٣) نفس المصدر، ص٢٢٩. والزهد، ص١٤٦.
(٤) ابن حنبل، الزهد، ص١٤٧.
(٥) ابن سعد، الطبقات، جـ٤، ص٢٢٩.

وفيما يلى مقارنة بين مصدرين؛ أحدهما شيعى والآخر سنى:

يذكر اليعقوبى فى تاريخه أن أبا ذر كان يجمع الناس حوله ويقف على باب دمشق بعد صلاة الصبح فيقول: "جاءت القطار تحمل النار، لعن الله الآمرين بالمعروف والتاركين له، ولعن الله الناهين عن المنكر والآتين له".(١)

ولما كتب معاوية إلى عثمان ﷺ أمره بأن يحمله على السفر إلى المدينة لمقابلته، وأثناء مناقشة أبى ذر لعثمان، تلمح الاتجاه الشيعى دون عناء، حيث يحتد عثمان رافضاً إجابة رغبة أبى ذر فى الذهاب إلى مكة أو الكوفة أو البصرة. وعندما يتساءل أبو ذر: "أتخرجنى من حرم رسول الله ﷺ ؟" يجيب عثمان: "نعم، وأنفك راغم".(٢)

ونستبعد صحة هذه الرواية، لأن المناقشة تدور بلغة لم نألفها فى التخاطب بين الصحابة، لاسيما عندما نصطدم بتعبير "وأنفك راغم"، فهو لا يتفق مع طباع عثمان بن عفان الذى لم نسمع منه كلمة نابية واحدة، حتى مع الغوغاء الذين أرادوا قتله، وهو الذى وصفه الرسول ﷺ بأنه أصدق صحابته حياء.

أما المصادر السنية، فقد أثبتت أنه وفد على عثمان بناءً على استدعائه له، وأنه طلب منه المكوث بالمدينة، فاختار أبو ذر الربذة لأنها كانت مسقط رأسه، معتذراً عن الحياة بالمدينة، وأعلن: "لا حاجة لى فى دنياكم".(٣)

والنص الذى يدور حوله المعنى نفسه، أورده ابن حنبل كالآتى: [قال عثمان: يا أبا ذر، قم عندما تغدو عليك اللقاح وتروح. فقال: لا حاجة لى فيها. وقال: إن الربذة كانت لى منـــزلاً فائذن لى أن آتيها. فأذن له].(٤)

وانتقل أبو ذر من أرض الشام إلى الربذة عن طواعية مستجيباً لأولى الأمر كما

---

(١) اليعقوبى، تاريخ اليعقوبى، جـ٢، ص١٤٨.
(٢) اليعقوبى، تاريخ اليعقوبى، جـ٢، ص١٤٨.
(٣) ابن الجوزى، صفة، جـ١، ص٢٤٣. وابن كثير، البداية والنهاية، جـ٧، ص١٦٥.
(٤) ابن حنبل، الزهد، ص١٤٨.

أوصاه النبى صلوات الله عليه، لأن الصحابى الزاهد كان قد أجاب عن السؤال الذى مر بنا فى بداية حديثنا عن الأمراء الذين يستأثرون بالفىء بقوله: "إذاً والذى بعثك بالحق أضرب بسيف حتى ألحق بك".[1]

ولكن الرسول ﷺ أرشده إلى ما هو خير من ذلك، قال له: "اصبر حتى تلقانى".[2]

لقد صبر أبو ذر ولم يضرب بسيفه، واكتفى بأن يضرب المثل الأعلى فى تطبيق المبادئ التى يعتنقها، فأعطى ثوبه الزيادة لمن هو أحوج منه. وظل يتقشف فى معيشته حتى عاتبته زوجته للضيق الذى يأخذ نفسه وأسرته به، فأجابها: "يا أم ذر، إن بين أيدينا عقبة كؤود، وإن المخفف فيها أهون من المثقل" [3]، وهى العبارة التى يردد معناها صاحبه وأخوه أبو الدرداء. ولما كان قوته على عهد الرسول ﷺ صاعاً من تمر، اكتفى بهذا المقدار متعهداً ألا يزيد عليه حتى يلقى ربه.[4]

ووهب أبو ذر نفسه للدعوة إلى المحافظة على الحال التى تركه عليها الرسول ﷺ، ناصحاً المسلمين باتباع الحياة التى ينبغى أن يحيوها، فهو الناصح الشفيق عليهم: "يا أيها الناس، إنى لكم ناصح، إنى عليكم شفيق. صلوا فى ظلمة الليل لوحشة القبور، وصوموا الدنيا لحر يوم النشر، وتصدقوا مخافة يومٍ عسير".[5]

وعندما أحس بدنو الأجل، لم تجد زوجته كفناً له، فاستبشر خيراً بقول الرسول ﷺ: "ليموتن رجلٌ منكم بفلاة من الأرض تشهده عصابة من المؤمنين". وود لو كان هو المقصود بالحديث.

وبكت امرأته لافتقادها الثوب الذى يسعه كفناً. وظلت على الطريق لعلها

---

(١) ابن سعد، الطبقات، جـ٤، ص٢٢٦.

(٢) نفس المصدر، جـ٤، ص٢٢٦، ٢٣٥.

(٣) ابن حنبل، الزهد، ص١٤٨.

(٤) ابن عبد البر، الاستيعاب، ق١، ص٢٥٦.

(٥) ابن حنبل، الزهد، ص١٤٨.

تعثر عمن يكفن زوجها، ولما أبصرت ببعض المارة من بعيد، ألاحت بثوبها فأقدموا عليها.

وكفنه فتى معهم من الأنصار فى ردائه الذى عليه وفى ثوبين من غزل أمه.

ومات أبو ذر، وكأنه أبى - بعد مماته أيضاً - إلا أن ينفرد بخصائص تتحقق له دون غيره من الصحابة، فقد أوصى امرأته وغلامه أن يغسلانه ويضعانه على قارعة الطريق. فعلاً، تم ما أراد.

وحين أقبل عبد الله بن مسعود فى رهط من أهل العراق، وعرفوا أبا ذر، أعانوا الغلام على دفن صاحب رسول الله ﷺ ، وأجهش ابن مسعود بالبكاء مخاطباً إياه: "أخى وخليلى، عاش وحده، ومات وحده، ويبعث وحده، طوبى له".[1]

٧ ـ سلمان الفارسى ﷺ: (٣١-٣٢هـ/٦٥١-٦٥٢م)

تنازعه أهل السنة، كما تنازعه الشيعة بالحديث: "سلمان منا أهل البيت".[2] إلا أن الرواية السنية تتفق مع الشيعة من حيث بحثه الطويل قبل إسلامه عن العقيدة الصحيحة، ومحاولاته العديدة السابقة فى سبيل الوصول إلى رسول الله ﷺ .

كان فارسياً من أهل أصبهان، واجتهد فى صباه فى المجوسية حتى ليحرص على بقاء النار موقدة لا يتركها تخبو.. ثم مر بكنيسة من كنائس النصارى ومال إلى المسيحية. ولم يفتر عن البحث عن الحنيفية؛ دين إبراهيم عليه السلام حتى عثر عليها واستدل عليها بواسطة المبعوث بها محمد ﷺ ، بعد أن تأكد من العلامات التى تنبئ به، فهو: "يأكل الهدية، ولا يأكل الصدقة، وبين كتفيه خاتم النبوة".[3]

أعانه الرسول ﷺ على فك الرق عنه. ويورد صاحب "الطبقات الكبرى" وقائع

(١) الاستيعاب، جـ١، ص٢٥٣.
(٢) كما ورد هذا الحديث أيضاً على لسان على بن أبى طالب، الاستيعاب، ق٢، ص٦٣٦.
(٣) سيرة ابن هشام، جـ١، ص٧٣-٧٦، ط. بولاق، ١٢٩٥هـ.

فك أسره بناءً على طلب النبى ﷺ الذى أعانه بمثل البيضة من الذهب، فأعتق بعد ما أدى المال المستحق عليه، ثم شارك المسلمين فى موقعة الخندق [(١)]، وآخى الرسول ﷺ بينه وبين أبى الدرداء. [(٢)]

وقد حاول ماسينيون أن يضع سلمان فى إطار الشخصية الغنوصية. وينبغى القول هنا أن مصدر أهل السنة لا تنكر أنه اطلع على الكتب السابقة على القرآن، فإن عبد البر يذكر أنه "قرأ الكتب وصبر فى ذلك على مشقات نالته، وذلك كله مذكور فى خبر إسلامه". [(٣)]

وقد وصف سلمان بأنه صاحب الكتابين؛ الإنجيل والفرقان. [(٤)]

إلا أن سلمان الصحابى الكبير، كان فى الظروف الدينية والاجتماعية والسياسية التى لم يكن هناك فيه صوت إلا صوت النبى ﷺ، ولا كتاب إلا كتاب المسلمين الأوحد، فإن القول بأنه تأثر بالديانات السابقة بحيث طغى هذا التأثير على عقيدته الجديدة، يحتاج إلى دليل حاسم.

لقد كان موقف سلمان المؤيد للإسلام قاطعاً بدخوله فى عقيدة الإسلام أولاً، ثم إخلاصه للدعوة فى مشورته التى كانت سبباً من أسباب الانتصار فى غزوة الخندق. فهو الذى أشار بحفر الخندق اتباعاً للطرق التى ألفها قومه، استخدم خبرته فى نصرة الإسلام، وأفرغ جهده بعد ذلك فاشترك فى المعارك جنباً مع المسلمين، و لم تفته إلا بدراً أو أحداً. [(٥)]

أما موضوع زهده – إلى جانب علمه – فقد أثبته من واقع حياته كلها بما فى ذلك الفترة التى قضاها أميراً للمداين، حيث قدر عطاؤه عنها بما بين أربعة وخمسة

---

(١)ابن سعد، الطبقات، جـ٧، ص٣١٨.

(٢)ابن الجوزى، صفة، جـ١، ص٢١٦.

(٣)ابن عبد البر، الاستيعاب، ق٢، ص٦٣٤.

(٤)ابن عبد البر، الاستيعاب، ق٢، ص٦٣٦.

(٥)ابن سعد، الطبقات، جـ٧، ص٣١٨.

آلاف، فكان يتصدق به كله ويأكل من عمل يده.[1]

وأثار دهشة المسلمين لأنه ظل يعمل بينما هو أمير المدائن، فلما راجعه بعضهم فى ذلك، أجابهم بأنه يحب أن يأكل من عمل يديه.

وقد ظل بدون بيت يأوى إليه مدة طويلة، كان خلالها يستظل بالشجر، ولما ألح عليه أحدهم بأن يبنى له بيتاً، استفسر عن شكله فأجابه الرجل: "أبنية إن قمت أصاب رأسك، وإن اضطجعت فيه أصاب رجليك"، فلما رأى سلمان منـــزلاً بهذه المواصفات وافقه على بنائه.

كانت له عباءة واحدة يفترشها ويلبسها أيضاً.

وكان الرسول ﷺ قد آخى بينه وبين أبى الدرداء لتشابههما فى العلم والزهد.[2] ولكن يبدو أنه كان يفوق أخاه، فقد علم مرة أن أبا الدرداء يصوم الدهر ويقوم الليل، فأبدى اعتراضه على هذا السلوك، وذهب بنفسه إليه مبيناً له الساعات التى ينبغى أن يقومها ليلاً، وأرغمه على الإفطار فى يوم صيامه، ناصحاً له: "إن لنفسك عليك حقاً، ولربك عليك حق، وإن لضيفك عليك حقاً، وإن لأهلك عليك حقاً، فأعط لكل ذى حقٍّ حقه".[3]

ثم اتضح أن منهج سلمان فى العبادة أكثر صواباً حين ذهبا إلى الرسول ﷺ يحتكمان، فأقر سلمان على ما فعله.

إن هذا الصحابى الزاهد سلك الطريق الإسلامى، وسار على السنة؛ سنة النبى ﷺ . إنه لم يترهب بدعوى التأثر بالمسيحية، بل حدث العكس، عارض أبا الدرداء فى إهماله لزوجته لدوامه القيام والصيام. ولا شك أن الدافع كان تأثير الدين الجديد؛ الإسلام، وإن لم يعد هناك أثر لمانويته أو مسيحيته القديمتين فى نفسه.

---

(١) الاستيعاب، ق٢، ص٦٣٥.

(٢) المكى، قوت القلوب، جـ٤، ص١٤٧.

(٣) الاستيعاب، ق٢، ص٦٣٧. وصفة، جـ١، ص٢١٦. والشاطبى، الاعتصام، جـ٢، ص٢٦-٢٧.

كان للإسلام إذن التأثير الحاسم والنهائى فى شخصيته، فلم يمنعه العلم الأول أن يتبع العلم الآخر، وهو تعاليم القرآن وسنة الرسول صلوات الله عليه.

ولهذا كان على بن أبى طالب ﷺ يصفه بأنه صاحب العلم الأول والآخر، تعبيراً عن إحاطته بهما معاً.

وتوفى سلمان فى خلافة عثمان بالمدائن[1] ، فلم يشهد المنازعات التى دبت بين المسلمين منذ مقتل الخليفة الثالث.

هذه هى حياة الزهد التى اتضحت معالمها عند الصحابة، والتى ساروا فيها على طريق النبوة.

ويرى ابن تيمية أن العلم المشروع والنسك المشروع مأخوذ عنهم، "كذلك من بنى الإرادة والعبادة والعمل والسماع المتعلق بأصول الأعمال وفروعها من الأحوال القلبية والأعمال البدنية، على الإيمان والسنة طريق النبوة. وهذا طريق أئمة الهدى".[2]

ويذهب أيضاً إلى أن علم النبوة - من الإيمان والقرآن - وما يتبعه من الفقه والحديث وأعمال القلوب قد خرج من الأمصار؛ المدينة ومكة والكوفة والبصرة والشام[3] وسائر الأمصار تبع.

لذلك فإننا سنلقى نظرة على هذه الأمصار تباعاً، بادئين بالمدينة.[4]

---

(١) ابن سعد، الطبقات، جـ٧، ص٣١٩.

(٢) ابن تيمية، السلوك، ص٣٦٣.

(٣) نفس المصدر، ص٣٦١.

(٤) مع مراعاة الاختصار ونحيل القارئ الكريم الذى يود الاستزادة إلى كتابنا (الزهاد الأوائل)، طبعة دار الدعوة بالإسكندرية.

أولاً: المدينـــة

ظلت المدينة كما نعلم مقراً للخلفاء الراشدين الثلاثة الأول، وعاصمةً للمسلمين، ثم تغيرت الأحوال والظروف السياسية لها بعد مقتل عثمان بن عفان ﷺ .

وكانت المدينة بعيدة عن التحولات السياسية البعيدة الأثر، وبالتالى نأت بشيوخها عن الخوض فى الخلافات الناشبة بين المسلمين، وكان عبد الله بن عمر، أصدق مثال عن تفضيل الحياة العلمية الهادئة، بغية الدراسة والبحث بعيداً عن صخب المعارك وصليل السيوف.

وارتفعت المكانة الدينية للمدينة بصفة خاصة، لا لأنها كانت مقراً لمعظم الصحابة، فاجتذبت إليها كل متعطش للمعرفة فحسب - كما يذهب إلى ذلك المستشرق ساخاو [١] - ولكنها أيضاً اتسمت إلى جانب بعدها عن الفتن كما قلنا، بخلوها من معتنقى هذه البدع أخفوها خشية الذم والقهر (بخلاف التشيع والإرجاء بالكوفة والاعتزال وبدع النساك بالبصرة، والنصب بالشام، فإنه كان ظاهراً).[٢]

كذلك ابتعد الزهد الغالى والتصوف المشبوه عن المدينة بسبب كونها موطن الصحابة.

وللمدينة حياتها الزاهدة التى تتمثل فى الأئمة، منهم الصحابى عبد الله بن عمر والتابعى سعيد بن المسيب إلى جانب على بن الحسين.

ولئن كان تناول الباحثين لموضوع الزهد بالمدينة يقتصر على الأولين، فليس معناه أن نغمض الثالث حقه، فمن المعروف أنه أضفى على المدينة طابع الحزن، وهو

---

(١) ساخاو، تطور الرواية التاريخية عند العرب ومنـــزلة ابن سعد من ذلك، بحث بمقدمة الطبقات الكبرى لابن سعد، جـ٣، قسم ١، ص٤، طبعة كتاب التحرير.

(٢) ابن تيمية، مذهب أهل المدينة، ص٢٣.

القائل: "من ضحك ضحكة مج مجة من العلم" [١] ، وهو الذى كان يطوف حاملاً جرابة على ظهره يوزع الصدقات فى الظلمات لأن "صدقة الليل تطفئ غضب الرب ﷻ " [٢] ، إلا أننا نتقيد بموضوع بحثنا، إذ أن طريق حياة الزهد عند على بن الحسين يتصل بشكل أوسع بالتصوف عند الشيعة، وكان حزنهم بعد مقتل الحسين له لونه الخاص المستند من هذه الحادثة الأليمة حتى قيل: "أرق من دمعة شيعته".

عبد الله بن عمر رضى الله عنهما:

اشتهرت المدينة بعبد الله بن عمر كأحد عبادها وزهادها المرموقين بين جيله من رجال الصحابة، والحق أن مكانته لم تكن مستمدة من صيت أبيه العظيم عمر بن الخطاب، ولكن من مقومات شخصيته التى تفرد بها بين غيره من الصحابة المقيمين بالمدينة، فإذا "رآه إنسان ظنَّ أن به شيئاً من إتباعه آثار رسول الله ﷺ ". [٣] أى أنه حمل معه هذه الحياة التى تذكر المسلمين بنبيهم صلوات الله عليه، لاسيما وأنه حافظ على ملامح تلك الحياة الأولى التى افتقدها المسلمون بعد وفاة الرسول.

كانت السيدة عائشة تصفه بقولها: "ما رأيت أحداً أشبه بأصحاب رسول الله الذين دفنوا فى النمار من عبد الله بن عمر". [٤]

عاصر عبد الله بن عمر فترة زمنية فيها الصراع السياسى بين المسلمين، سواء بين على ومعاوية، أو بين الخوارج وبين السلطات الحاكمة ولم يشترك فيها. كذلك لم يشترك مع عبد الله بن الزبير فى ثورته ضد بنى أمية، كما لم يؤيد الحجاج فى عتوه وجبروته.

ومن المناسب أن نعرض لسبب إعراضه عن الاشتراك فى هذه الحروب

(١) ابن حنبل، الزهد، ص١٦٦.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر، ص١٩١.

(٤) نفس المصدر، ص١٩٤.

النمار: جمع نمرة، وهى الشملة، تريد فقراء المهاجرين الذين ماتوا فدفنوا فى نمارهم وشملهم.

والثورات على اختلاف أسبابها وتعدد المشركين فيها.

يذكر ابن سعد أن عثمان بن عفان عرض عليه القضاء فأبى. وهذه واقعة نلمح فيها عزوف ابن عمر عن المشاركة فى الحياة العامة، وكان له سبب يستند إليه فى هذا، إذ لما ألح عليه عثمان لقبول القضاء مذكراً إياه بأن أباه كان يقضى، قال عبد الله: "إن أبى كان يقضى، فإذا أشكل عليه شىء سأل النبى ﷺ ، وإذا أشكل على النبى سأل جبريل وإنى لا أجد من أسأل".[1]

إنه إذن فضل اتخاذ هذا الموقف منذ بداية حياته، ولما بدأت الانشقاقات تظهر بين المسلمين، وأفصح عن مسلكه الذى ظل ملتزماً به فقال: "لا أقاتل فى الفتنة، وأصلى وراء من غلب".[2]

ويبدو أنه فى أواخر أيامه أعاد النظر فى المسألة، ولئن لم يندم لأنه كف يده إلا أنه يصرح بأن المقاتل على الحق أفضل.[3] فإذا تساءلنا: هل يقصد بالقتال على الحق عليا وأتباعه؟

إن لدينا من النصوص ما يرجح هذا الاستنتاج، لأنه لما سمع معاوية يتساءل عمن أحق بالخلافة منه، أجاب ابن عمر: "فأدرت أن أقول أحق منك من ضربك وأباك عليه، ثم ذكرت ما فى الجنان فخشيت أن يكون فى ذلك فساد".[4]

ولكنه، مع هذا، لم ينخرط فى سلك على بن أبى طالب، لأنه نظر ملياً فى الأمر، ثم تبين له أن المتحاربين فى الحقيقة هم (فتيان قريش يتقاتلون على هذا السلطان، وعلى هذه الدنيا).[5]

وفى مجال المعارضة السياسية، جاهر برأيه ولم يبايع ليزيد بن معاوية، ورد

(١) ابن سعد، الطبقات، جـ٤، ص١٤٦.
(٢) نفس المصدر، ص١٤٩.
(٣) نفس المصدر، ص١٦٤.
(٤) نفس المصدر، ص١٨٢.
(٥) نفس المصدر، ص١٨٢.

الأموال التى بعث بها إليه معاوية لهذا الغرض، لأنه فهم أنها تهدف إلى استمالته، قال: "أرى ذاك أراد، أن دينى عندى إذن لرخيص!!"[1]، ثم لما علم بيعة معاوية لابنه يزيد، علق على ذلك بقوله: "إن كان خيراً رضينا، وإن كان بلاءً صبرنا".[2]

ومن هذه العبارة الموجزة، تنبثق نظرية أهل السنة والجماعة فى الإمامة على اختلاف العصور، بل إنه إذا تتبعنا الفكرة لوجدناها تلقى صدى عند الحسن البصرى، فقد ذهب إلى نفس الرأى وأصبح بذلك خصماً لدوداً للحرورية.

ومع هذا فإننا نعثر له على عبارة غريبة قالها فى مرضه الذى مات فيه، إذ أعلن: "ما أجدنى آسى على شىء من أمر الدنيا إلا أنى لم أقاتل الفئة الباغية".[3] والفئة الباغية تعنى عنده بلا شك أتباع بنى أمية الذين حاربوا عليًّا ﷺ .

إن موقفه إذن فى البداية كان بسبب صعوبة تكوين رأى قاطع حسبما رأى، فضلاً عن خشية نتائج الفتن. ثم عندما ظهرت المشاكل واتضحت جوانبها عاد عن رأيه الأول، وهو موقف نستطيع أن ندحض به نظرية ظهور حركة الزهد من الحروب لأن الصحابى الزاهد لم يكن زهده ناجماً عن ابتعاده عن المعترك السياسى، بل إننا نراه ينشط لمعارضة الحجاج، تنفيذاً للمبدأ العام الذى يعتنقه المسلمون، وهو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، الذى نلاحظ تطبيقه بواسطة زهاد السلف عامة.

ووقف ابن عمر بالمرصاد للحجاج بسبب ما اشتهر به من تأخير الصلاة. حدث مرة أن الحجاج كان يخطب فى موعد الصلاة، فقام عبد الله صائحاً فيه: "أيها الرجل، الصلاة قاعداً!"، ثم كرر الصيحة بهذا النداء ثلاث مرات. وفى الرابعة استحث المصلين على القيام للصلاة، فقاموا، مما اضطر الحجاج لقطع خطبته وإقامة الصلاة. وعندما انتهى، استدعاه مستفسراً عن سبب ما حدث، فقال ابن عمر: "إنما نجئ للصلاة، فإذا حضرت الصلاة فصل بالصلاة لوقتها، ثم بقبق بعد ذلك ما شئت

---

(١) ابن سعد، الطبقات، جـ٤، ص١٨٢.

(٢) نفس المصدر، ص١٨٢.

(٣) نفس المصدر، ص١٨٥، ١٨٧.

من بقبقة". [1]

وتكررت مصادماته مع الحجاج، عندما اتهم الحجاج ابن الزبير بتحريف كتاب الله، فقام ابن عمر يقول: "كذبت، كذبت، كذبت، ما يستطيع ذلك ولا أنت معه". [2]

وصمم على معاندة أمير بنى أمية حتى نهاية حياته، لم يكلمه عندما طلب منه أن يفصح عمن تسبب فى إصابته، وظل صامتاً، فخرج الحجاج من زيارته غاضباً وهو يقول: "إن هذا يزعم أنه يريد أن نأخذ بالعهد الأول". [3]

ولم تكن عزلة ابن عمر بسبب الزهد، لأننا كما رأيناه يتفاعل مع الحياة الاجتماعية والسياسية، فيما عدا الاشتراك فى القتال كما كان يصلى مع ابن الزبير والخوارج والخشبية - وهى إحدى فرق الشيعة من الزيدية - لا يفرق بين أحد منهم، لأنه يرى أن من نادى بنداء الصلاة أجابه. أما من قال: "حى على قتل أخيك المسلم وأخذ ماله"، قلت: لا. [4] وتصبح العزلة هنا إما تصرف استثنائى لا يستند إلى أساس نظرى، وإما كنوع من تهيئة الظروف للتأمل والفكر بعد الانسلاخ من مشاغل الحياة اليومية، فيقول: "خذوا بحظكم من العزلة". [5]

وكان ابن عمر يسمع الآيات القرآنية فيخر لها خاشعاً باكياً، وإذا ما قرأها أيضاً انفعل بمعانيها. قرأ مرة ﴿ وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ﴾ حتى بلغ ﴿ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ فبكى حتى خر، وامتنع عن قراءة ما بعده. [6]

ولاحظ مولى ابن عمر أنه ما من مرة يقرأ فيها الآيات الأخيرة من سورة البقرة

---

(١) ابن سعد، الطبقات، جـ٤، ص١٥٩.
(٢) نفس المصدر، ص١٨٤.
(٣) نفس المصدر، ص١٨٦.
(٤) نفس المصدر، ص١٦٩-١٧٠.
(٥) نفس المصدر، ص١٦١.
(٦) ابن حنبل، كتاب الزهد، ص١٩٢.

- لاسيما ﴿ وَإِن تُبْدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ أَوۡ تُخۡفُوهُ ﴾ - إلا بكى، ثم يعلق على معناها بقوله: "إن هذا لإحصاءٌ شديد".[1]

ولكنه انتقد مظاهر الغلو فى البكاء، فإذا ما مر برجل من أهل العراق خر ساقطاً بعد سماعه للقرآن، تعجب من حالته إذ قال: "إنا لنخشى الله وما نسقط!!".[2]

ومن العجب أن نظرته إلى المال لم تتسم بالحرج، فلم يخش الإكثار من المال: "ما أبالى لو أن لى مثل أحد ذهباً، أعرف عدده، وأؤدى زكاته".[3]

وربما تتصل هذه النظرية بالموقف السابق الذى لاحظ فيه المغالاة والتظاهر فى الخشية والحزن، فمن المحتمل أنه رأى البعض يحرم على نفسه كسب المال الكثير، فوقف فى الطرف المقابل لكى يوضح نظرة الإسلام الصحيحة إلى المال الذى يؤدَى عنه حق الزكاة.

وقد يكون هذا مجرد رأى لم يتحقق لأنه هو نفسه كان "يمكث الشهر لا يذوق فيه مزعة لحم".[4]

(١) ابن حنبل، كتاب الزهد، ص١٩٢.
(٢) نفس المصدر، ص١٩٣.
(٣) نفس المصدر، ص١٩٥.
(٤) نفس المصدر، ص١٩٢.

ثانياً: مدرسة مكة

مجاهد بن جبير: (١٠٣هـ/٧٢١م)

يضعة ابن سعد فى مصاف الطبقة الثانية ممن روى عن ابن عمر وغيره من أهل مكة. كان أحد أئمة التابعين والمفسرين، وأعلم أهل زمانه بالتفسير، لأنه من اخصاء أصحاب ابن عباس[١]، وقد عرض القرآن على ابن عباس ثلاثين مرة.[٢]

وقد نقل لنا ابن كثير تفسيراته القرآنية عن النظريات التى حام حولها الزهاد، واستندوا عليها فى آرائهم ومذاهبهم. ففسر النعيم فى الدنيا، والنعيم الظاهرة والباطنة، والتوبة والخشوع، والرهبة، وتحدث عن معنى النفس المطمئنة.

ونلمح فى سلوكه الحزن والهم، فوصف بأنه مثل "الخريبذج أضل حماره فهو متهم".[٣]

فسر قوله تعالى: ﴿ يَـٰمَرْيَمُ ٱقْنُتِى لِرَبِّكِ ﴾، قال: "اطلبى الركود".[٤] أما معنى النعيم فى الآية: ﴿ ثُمَّ لَتُسْـَٔلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ ٱلنَّعِيمِ ﴾ فهو كل لذة فى الدنيا.[٥]

وفى الآية الأخرى: ﴿ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَـٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ﴾ التى نصت على فكرتى الظاهر والباطن التى يتمسك بها أهل التصوف، ويؤولونها تأويلاً يخرجها عن معناها، فإن مجاهداً أوضح معنى النعم الظاهرة بأنها: الإسلام والقرآن والرسولﷺ،

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٩، ص١٠٣.
(٢) ابن سعد، الطبقات، جـ٥، ص٤٦٦.
(٣) نفس المصدر، ص٤٦٧. وابن كثير، جـ٩، ص٢٢٨.
(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٩، ص٢٢٤.
(٥) نفس المصدر، جـ٩، ص٢٢٤.

والرزق. والمقصود بالنعم الباطنة: فهى ما ستر من العيوب والذنوب.[1]

والذى يفسر لنا اهتمام الزهاد الأوائل بنقل تفسيراته، وهو عنايته بالأفكار المتصلة بالمضمون الوجدانى بالكتاب الكريم. فالفضيل بن عياض نقل عنه – ليس مباشرةً ولكن عن طريق منصور فى الحلقة الوسطى من سلسلة الإسناد – أن "القنوت" فى قوله تعالى: ﴿ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ ﴾ يعنى الركوع والخشوع وغض البصر وخفض الجناح من رهبة الله.[2]

أما نظرية المراقبة لله، فقد نقلها عنه سفيان بن عيينه (١٩٨هـ/٨١٣م) فى قوله تعالى: ﴿ لَا يَرْقُبُونَ فِى مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً ﴾ .

قال: الإل: هو الله ﷻ .

وفى تفسيره للخوف فى الآية: ﴿ وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ ﴾ ، قال مجاهد: إن الخائف "هو الذى يذكر الله عند الهم بالمعاصى".[3]

وله حديث طويل عن تأثر القلب بالمعاصى، والصلة بينه وبينها، فالقلب عنده بمنـــزلة الكف، فإنه يرى أن رجلاً إذا أذنب قبض قلبه كما يقبض الكف، وهو ما تعنيه الآية فى قوله: ﴿ كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُواْ يَكْسِبُونَ ﴾ .

وفى قول آخر له، إن الذنوب تحيط بالقلوب كما تقام الحائط فتزداد ارتفاعاً. وعندما تقترن القلوب بالمحبة، يقول: "إن العبد إذا أقبل على الله بقلبه، أقبل الله بقلوب المؤمنين إليه".[4]

وتجذبه الآية التى تتحدث عن النفس المطمئنة، فهى عنده النفس التى أيقنت أن

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٩، ص٢٢٥.
(٢) نفس المصدر، ص٢٢٧.
(٣) نفس المصدر، ص٢٢٧.
(٤) نفس المصدر، ص٢٢٨.

الله ربها، وخضعت لأمره، وعملت على طاعته.[1]

ويبدو أن حال المسلمين قد تغير فى عصره مما أدهشه، فأخذ يصيح فى المسلمين بمكة: "ذهب العلماء فما بقى إلا المتعلمون، وما المجتهد فيكم إلا كاللاعب فيمن كان قبلكم".[2]

ومن العجب أننا نقرأ له ما يشبه التفسير الرمزى الذى لا يتقيد فيه بشرح النص، وإنما يعبر عنه بمعنى جديد، ففى قوله تعالى: ﴿ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴾ يذهب مجاهد إلى تفسيره بمعنى: "عملك فأصلح". وليس الفضل الذى تشير إليه الآية: ﴿ وَسْـَٔلُوا۟ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ ﴾ الفضل فى الدنيا والآخرة معاً، ولكنه يقتصر فقط على الثانية، فإنه: "ليس من عرض الدنيا".[3]

وهو يغذى مبدأ العبادة بالآيات القرآنية، مؤكداً ضرورة عبادة الله مهما كانت العوائق، أو الشواغل بأمور الدنيا، ويضرب لذلك مثلاً بثلاثة: الغنى والعبد والمريض والمملوك.

فإذا ما اعتذر بكثرة أمواله التى شغلته عن العبادة، ذكره الله تعالى بسليمان عليه السلام، الذى كان أكثر مالاً، ولكنه لم ينشغل عن عبادة ربه.

أما العبد الذى يحاول أن يبرر ترك العبادة بسبب أربابه الذين ملكوه وشغلوه عن العبادة، فلا يلبث أن تدحض حجته عندما يذكر بيوسف عليه السلام، الذى كان أشد منه رقاً وعبودية.

ويؤتى المريض، فيسأل عن سبب انصرافه عن العبادة، فيبرر بالمرض، فيضرب الله المثل بأيوب عليه السلام، الذى كان أشد ضرراً وبلاءً ومرضاً وكان يعبد ربه.

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٩، ص٢٢٨.

(٢) نفس المصدر، والصفحة.

(٣) نفس المصدر، والصفحة.

وهكذا يؤكد مجاهد حقيقة العبادة التي لم يخلق الإنسان إلا لها.[1]

وكانت نهاية حياته وكأنها تؤكد اقتران النظر بالعمل.. "فقد مات مجاهد وهو ساجد!!".[2]

أما رأيه في الفقهاء، فإن يكاد يتشابه مع رأي الحسن البصري، فبينما يرى الثاني أن الفقيه الحق هو الزاهد، يأتي التعريف للفقيه على لسان مجاهد بقوله: "الفقيه من يخاف الله وإن قل علمه، والجاهل من عصى الله وإن كثر علمه".[3] وها هو يتجه - مثلما فعل الحسن - إلى التعبير بالمضمون الداخلي دون مراعاة لما اصطلح عليه في الظاهر، كما يبدو تعريفه أحد أسباب النقد للفقهاء في عصره، ويلفت معاصريه إلى عمل القلب.

وكان أثناء حياته يصطحب ابن عمر لإعجابه به، حيث يرى أنه شابه أباه في الفضل، فيقول: "صحبت ابن عمر وأنا أريد أن أخدمه، فكان يخدمني".[4]

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٩، ص٢٢٧.

(٢) ابن سعد، الطبقات، جـ٥، ص٤٦٧.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٩، ص٢٢٨.

(٤) نفس المصدر، ص٢٢٦.

ثالثاً: مدرسة الكوفة

إذا ما قيل أن أهل البصرة مجتهدون فى العبادات والأحوال، فإن المعروف أيضاً أن جيرانهم أهل الكوفة اتسموا بالاجتهاد فى مسائل القضاء والإمارة.(١)

لهذا يقال: "فقه كوفى وعبادة بصرية" لكى يعبر عن الصبغة لكل من المدينتين.(٢)

ولكننا لا ندهش إذا ما تأملنا حكم ماسينيون الذى يشيد بالاتجاه الكوفى، سواء فى الفقه أو الكتابة أو الأدب، لأن هذا دأبه - وربما هناك كثيرون من المتصدين لدراسات الاستشراق غيره - يبحثون فى الاتجاهات التى تبعد قليلاً أو كثيراً عن الإسلام الصحيح: إسلام السلف.

أما مبعث دهشتنا الحقة، فليست إشادة ماسينيون بالنـــزعات بالكوفة لأنه يصرح بأنه يعتمد عليها فى تأسيس أحكامه التى يشيد بها بالاتجاهات الكوفية، مع أنه يقر بأن "المذهب الكوفى يبحث عن أوضاع الشواذ".(٣)

وربما مبعث الإشادة بالكوفة، والحماس الزائد الذى لم يستطيع ماسينيون إخفاءه عند حديثه عن هذه المدينة، موطن البهاليل والصوفية. إنه كما يقول، قد يرجع إلى محاولته البرهان على أصالة شطحات الحلاج، إنه يلح على محاولة إضفاء طابع الأصالة وإيجاد "تلك المادة الموجدة للتصور والابتكار"، وصبغ المدينة بها، حيث ظهر بها الحلاج "الذى فاق جميع النساك والزهاد الأسبقين".(٤) وسنثبت خطأ هذا الاتجاه، فاعتبر المذهب الكوفى منفرداً بالإبداع فى التصور فى كافة الأدوار

---

(١) ابن تيمية، رسالة الصوفية والفقراء، ص٢١-٢٢.

(٢) نفس المصدر، ص٩.

(٣) ماسينيون، خطط الكوفة، ص١٣.

(٤) نفس المصدر، ص١٤.

الثقافية العربية.[1] ومن الناحية السياسية، يصف الكوفة بأنها كانت شرعية إلى أقصى درجاتها[2] ، متجاهلاً الحقيقة التاريخية، وهى أن الكوفة كانت مصدر الإرجاء والتشيع، حيث انتشر منها إلى غيرها.[3]

وكان ابن تيمية أكثر استقصاءً فى بحثه عن الظروف الثقافية والسياسية للكوفة، إذ فرق بين الكوفيين قبل مقتل عثمان وبعده.

وفى مجال مقارنته بين أهل المدينة والكوفة، يسجل الوقائع التاريخية، وتتلخص فى أن أهل الكوفة - قبيل الفتنة - كانوا يقرون لأهل المدينة بالأفضلية، "فلما قتل عثمان وتفرقت الأمة وصاروا شيعاً ظهر من أهل الكوفة من يساوى بعلماء الكوفة علماء أهل المدينة".[4]

كذلك يذهب إلى أن أغلب الأحاديث المكذوبة ظهرت بالكوفة، وكان مصدرها الشيعة بوجه خاص.[5] غير أن ذلك لا ينفى وجود الثقات الذين لا ريب فى صدقهم أمثال أصحاب عبد الله بن مسعود[6] ، ومنهم:

سعيد بن جبير: (٩٤هـ/٧١٢م)

قلنا لن نقتصر فى بحثنا على الزهاد التقليديين الذين حفلت بهم المصادر، وذلك لأن من الأئمة من غلبت عليهم شهرتهم فى مجالات الحديث، ولكنهم فى الواقع ينضمون إلى الفريق الذى سلك طريق الحياة الوجدانية، أما بالحياة التى اختاروها لأنفسهم أو لأقوالهم التى استخرج نظرياتهم منها.

ومن هؤلاء الأئمة: سعيد بن جبير، قتله الحجاج لخروجه ضد حكام بنى أمية

(١) ماسينيون، خطط الكوفة، ص١٣.
(٢) نفس المصدر، ص١٤.
(٣) ابن تيمية، مذهب أهل المدينة، ص٢١.
(٤) نفس المصدر، ص٣٠.
(٥) نفس المصدر، ص٣١.
(٦) نفس المصدر، ص٣٢.

مع ابن الأشعث.

كان تلميذاً لابن عباس، وسرعان ما بلغ مرتبة شيخه.

وبعد ما عمى الشيخ، أتاه أهل الكوفة يسألونه، فأجابهم إلى تلميذه سعيد بن جبير، وتعجب كيف يسألونه وفيهم سعيد! (١)

ولما قتل الحسين فى موقعة كربلاء، وجد السلوى فى قراءة القرآن يداوم عليه ولا يتركه إلا بسبب المرض أو السفر، وكان من أوائل القصاص فى الكوفة، يقضى كل يوم مرتين بعد الصلاة؛ الفجر وبعد العصر.(٢) "ويقال إنه كان يقرأ القرآن فى الصلاة بين المغرب والعشاء ختمة تامة".(٣)

وكان ابن جبير يختلف فى الرأى مع الحسن البصرى، لأن إمام البصرة كان يرى التقية فى الإسلام، بينما كان سعيد يرى أنه لا تقية فى الإسلام.(٤)

وخرج فى ثورة ابن الأشعث ضد الحجاج كما قدمنا، فلما انهزم أصحاب ابن الأشعث هرب سعيد من الكوفة، وذهب إلى مكة.

ولم يكن الدافع سياسياً بقدر ما هو دينى، لأنه كان يحض الناس على قتال بنى أمية بسبب "جورهم فى الحكم، وخروجهم من الدين، وتجبرهم على عباد الله، وإماتتهم الصلاة، واستذلالهم المسلمين".(٥)

ولما أتت النتيجة على غير ما ينبغى، فضل الحياة فى مكة بجوار الكعبة، وكان يفتى الناس راضياً بقضاء الله. وأخذ يتكلم عن الصبر والشكر والذكر و الخشية، وكأنه يفضل أن يعيش حياة الزهاد بعد أن أدى دوره تنفيذاً لمبدأ الأمر بالمعروف

(١) ابن سعد، الطبقات، جـ٦، ص٢٥٧.

(٢) نفس المصدر، ص٢٥٩.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٩، ص٩٨.

(٤) ابن سعد، الطبقات، جـ٦، ص٢٦٣.

(٥) نفس المصدر، ص٢٦٥.

والنهى عن المنكر، فقد حرص على رفع القهر عن المسلمين "أبى الله أن يكون إلا ما أراد".[1]

ونقرأ له كلمات جامعة سبق بها الزهاد بعده فيما تكلموا فيه، فقد تضمن برأيه أن الخشية النافعة هى التى تحول بين الصبر وبين المعصية وتحمله على "طاعة الله"، وأعبد الناس عن الرجل المقترف للذنوب، فإذا ما تذكر ذنبه احتقر عمله الصالح، وينفرد فى تعريفه للذكر إذ يقول: "الذكر طاعة الله، فمن أطاع الله فقد ذكره، ومن لم يطعه فليس بذاكر له، وإن كثر منه التسبيح وتلاوة القرآن".[2]

وقد ضمه الإمام أحمد ضمن الزاهدين فى كتابه "الزهد" وأورد له آراء عميقة المعنى فى أعمال القلوب.

ولئن كان الحسن البصرى لم يرض بحركة الخروج مع ابن الأشعث إلا أننا نحس صدى الأسف العميق فى نفس إمام البصرة لأن ابن جبير لم يستطع الاختفاء بمكة.[3]

ولما سمع الحسن بمقتل سعيد بن جبير، أفرغ طاقته الوجدانية كلها فى دعاء مخلص، قال: "اللهم يا قاصم الجبابرة، اقصم الحجاج".[4] واستجاب الله له سريعاً، فقصم الحجاج بعدها.

ولكن بعد أن قتل سعيد "وما على ظهر الأرض رجل لا يحتاج إلى سعيد"[5] ، وهذه شهادة الحسن البصرى.

---

(١) ابن سعد، الطبقات، ص٢٣.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٩، ص٩٨.

(٣) ابن سعد، الطبقات، جـ٦، ص٢٦٦.

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٩، ص٩٨.

(٥) ابن سعد، الطبقات، جـ٦، ص٢٦٦.

سفيان الثوري: (١٦١هـ/٧٧٧م)

إنه أحد زهاد الكوفة الأعلام الذى ساد الناس بالورع والعلم، ووضع فى مصاف ابن عباس فى زمانه والشعبى فى زمانه. وكان يلقب بأمير المؤمنين فى الحديث.[1] كما وصفه ابن سعد بأنه كان "ثقة، مأموناً ثبتاً، كثير الحديث، حجة".[2] وقد ضرب المثل فى الحفظ، فيقول عن نفسه: "إنى لأمر بالحائك يتغنى فأسد أذنى مخافة أن أحفظ ما يقول".[3]

لهذا، يصبح مثار اهتمام الباحث أن ينقب عن دواعى شهرته كزاهد، مع أنه من حفاظ الحديث الكبار الذى دعا المسلمين إلى رعاية ا لحديث، والحرص عليه، وحضهم على حفظه، لا للتعلم والحفظ فحسب، ولكن للعمل به، وتنفيذه ثم نشره بين الآخرين. وهذا يفسر لنا التكوين العقلى لزهاد السلف، فإنهم أهل حديث أولاً، ثم أصحاب سلوك ثانياً، بمعنى أنهم وضعوا القواعد السليمة للعلم، وجعلوا من أنفسهم القدوة للغير.

ولا توضح المصادر لنا سبب اختفائه بمكة، إذ يكتفى صاحب "الطبقات الكبرى" بأن يسرد لنا حرص أمير مكة على مصارحة الثورى، ويخيره بين الاختفاء وبين إجابة دعوة الخليفة، ففضل الثورى التوارى، فلم يعد يظهر إلا لأهله ومن لا يخافه.[4]

إلا أن سعداً أورد قصة يفهم منها سبب اختفائه، إذ نصحه أحد أصدقائه بألا يتنحى عن السلطان لأنه من فعل أهل البدع، وأقنعه بالكتابة إلى المهدى، ولما جاءه الرد، عزم على الذهاب إلى بغداد، إلا أنه حم ومرض مرض الموت.

ولعل فى العبارة التى أتت على لسانه ما يفسر عزوفه عن ملاقاة الخلفاء، فهو

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ١٠، ص١٣٤.
(٢) ابن سعد، الطبقات، جـ٦، ص٣٧١.
(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ١٠، ص١٣٤.
(٤) ابن سعد، الطبقات، جـ٦، ص٣٧٢.

ينصح العلماء - ويسميهم الحكماء - فيقول لهم: "ترك لكم الملوك الحكمة، فاتركوا لهم الدنيا".[1]

أما رأيه في الزهد: فإن مما يثير الدهشة - كما أسلفنا - أن سفيان الثورى كان محدثاً ممتازاً، حتى وصفه الإمام أحمد بن حنبل بالإمام، واعترف له بالعلم، ثم أضاف إلى ذلك أنه ساد الناس بالورع، مستنتجاً ذلك من العبارة التي كان يرددها الثورى دائماً في دعائه: "اللهم، سلم سلم"[2]، فهو يستنجد بالله في دعائه لكى يتقى الشبهات، ويتورع عن المحرمات.

ولكن، كيف ارتقى الثورى هذا المقام في الزهد؟ وكيف نوفق بين نظريته في الزهد وسلوكه في الحياة، حيث اختار التجارة يتكسب منها حتى لا يحتاج إلى أحد من الناس؟ وهو يقول: "لئن أترك عشرة آلاف دينار يحاسبني الله عليها أحب إليَّ من أن أحتاج الناس".[3]

كان إذن رأيه في الزهد يختلف عن اتجاه البعض الذى اتخذ مظهر التقشف في الملبس والمأكل. وهذا يقابلنا في تعريفه للزهد، إذ يرى أن الزهد في الدنيا قصر الأمل "ليس بأكل الغليظ ولا لبس الغليظ".[4] كان متأثر في تعريفه للزهد برأى الإمام الزهرى (١٢٤هـ/٧٤١م)، الذى كان يعرف الزهاد بأنه "من لم يمنع الحلال شكره،ولم يغلب الحرام صبره".[5]

كذلك تطرق زاهدنا إلى الحديث عن الخوف والرجاء والنية والتقوى، لقد حلق مع نظريات زهاد السلف، واتسمت آراؤه في هذا المجال بالتفرد والأصالة، فهو في تعريفه للزهد يتجه - كما بينا آنفاً - اتجاهاً نظرياً بحتاً، إذ فصله عن الجانب

---

(١) ابن قتيبة، عيون الأخبار، جـ٢، ص٣.

(٢) ابن سعد، الطبقات، جـ٦، ص٣٧١. وقال الإمام أحمد في حديثه عن الثورى: (لا يتقدمه في قلبي أحد).

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ١٠، ص١٣٤.

(٤) ابن قتيبة، عيون الأخبار، جـ٢، ص٣٥٦. وابن كثير، البداية والنهاية، جـ٨، ص١٠.

(٥) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٩، ص٣٤٨.

السلوكى من جهة، كما نقد من خلاله - على الأرجح - الذين تثبتوا من الزهد بمظاهره فحسب، فأكلوا الغليظ، ولبسوا الغليظ، و لم يتطرقوا إلى الأساس النظرى الذى يراه ممثلاً للزهد الحقيقى، أى قصر الأمل، وهو عمل القلب.

ويقول أستاذنا الدكتور النشار: "وأعطى للزهد - كمذهب فى الحياة - صيغته المشروعة فى الحياة الإسلامية".[1]

أما عن صلاته بشيبان الراعى وأبى هاشم الكوفى أو الصوفى ورابعة العدوية: فإنها من قبيل سعى الثورى لمعرفة الاتجاهات المختلفة للزهد.

وربما كانت رواية نبذ رابعة العدوية (١٨٠هـ/٧٦٩م) له هى أدلها على تنافر الاتجاهين؛ زهده الإيجابى الذى يسعى نحو العلم والكسب والانتقال فى سبيل المعرفة، والزهد السلبى الذى يعد نموذجاً تعبر عنه رابعة بعاطفة الأنوثة ورقتها فى نظرية الحب الإلهى.[2]

لقد دافع عنها شيخا المدرسة السلفية الكبيران: ابن تيمية والذهبى، إذ يرى الأول أن ما نسب إليها من وصفها للبيت بأنه الصنم المعبود فى الأرض من قبيل الأكاذيب التاريخية. إنها فجرت عاطفتها فى مثل قولها:

ولقد جعلتك فى الفؤاد محدثى   وأبحت جسمى من أراد جلوسى

وإذا كان يفهم من هذا القول وصفها بالحلول والإباحة، فإن الذهبى يرفض الأخذ بهذا المعنى، فيقول مدافعاً عنها: "وهذا غلو وجهل، ولعل نسبها إلى ذلك مباحى ليحتج بها على كفره".[3]

---

(١) د. النشار، نشأة الفكر، جـ٣، ص٣٤٠.

(٢) ابن تيمية، توحيد الربوبية، ص٣١٠.

ويروى الدكتور عبد الرحمن بدوى عدم الاعتداد بكتاب ابن تيمية لهذا النص، لأن تكذيبه تم على أساس عقلى دون الاستناد إلى أسانيد تاريخية.

(شطحات الصوفية، ص١٨، مكتبة النهضة، سنة ١٩٤٦م).

(٣) الذهبى، سير أعلام النبلاء، ورقة ٢٠٩، مجلد٦، قسم٢.

رابعاً: مدرسة البصرة

يؤيد ابن تيمية الرأى القائل بأن منشأ التصوف كان بالبصرة، "وأنه كان فيها من يسلك طريق العبادة والزهد".[1] وفى وصف الطبائع الغالبة على الأمصار المختلفة، يرى شيخنا أن الزيادة فى العبادة والأحوال خرجت من البصرة لما امتاز به عبادها من شدة الخوف.[2] كذلك خرج من البصرة القدر والاعتزال والنسك الفاسد.[3]

ولا يسعنا ونحن فى سبيل تبيان الخطوط العريضة لملامح الزهد فى المدرسة البصرية، إلا عرض وجهة النظر المخالفة، ونعنى بها الخاصة بالمستشرقين مثل ماسينيون صاحب الدراسات المتعددة فى التصوف، إننا نراه يتحامل بشدة على البصرة، لاسيما على شيخنا الحسن، لا لسبب إلا لأنها - فى نظره - كانت موطن أهل الجماعة.[4] ويشتد غضبه على البصريين لأنهم كانوا من الناحية السياسية ينكرون الخلاف بين الصحابة.

وهنا التبس الأمر على ماسينيون، وربما فهم موقف الإمساك عما شجر بين الصحابة على أنه انكسار الخلاف بينهم، فإن بحكم كون البصريين من أهل السنة والجماعة، فقد فضلوا ترك القتال فى الفتنة "والإمساك عما شجر بين الصحابة".[5]

أما فى مجال تفضل البصرة على الكوفه: فإن ماسينيون لم يستطع تقديم أدلة مقنعة، اللهم إلا القول بأن سكان جنوب جزيرة العرب من أهل المدن والقرى

---

(١) ابن تيمية، رسالة الصوفية، ص٢٥.

(٢) نفس المصدر، ص٢٠.

(٣) ابن تيمية، مذهب أهل المدينة، ص٢١.

(٤) ماسينيون، خطط الكوفة، ص١٤.

(٥) ابن تيمية، مذهب أهل المدينة، ص٩٣.

الذين عرفوا التمدين هم سبب التحضر العربى فى الكوفة "تبعاً لصفة عقلية تختلف عن البصرة التى كانت تلك العناصر فيها قليلة متراخية".[1]

وقد تصدى أستاذنا الدكتور النشار لهذا الرأى الذى عده تعميماً قاسياً، ويرى "أن هناك عوامل عامة قد تقرب بين مختلف المدارس فى مختلف المدن".[2]

الحسن البصرى: (١١٠هـ/٧٢٨م)

تضخمت المصادر بذكر أخبار الحسن البصرى وأقواله، وتعددت الفرق التى تسند إليه مذاهبها ونظرياتها. إن شهرة الإمام الكبير التى تجتذب الباحثين، ناجمة أيضاً عن الأساطير التى حيكت حوله بواسطة الصوفية فى القرن الرابع الهجرى، لاسيما الطوسى فى كتابه "اللمع"، والمكى صاحب "قوت القلوب.."، بينما الحقيقة أن الحسن البصرى لم ينفرد وحده فى عصره، أى فى أواخر القرن الأول وأوائل الثانى، فإن شخصيات أخرى شاركته فى التأثير فى المجتمعات الإسلامية حينذاك. كان الحسن إمام البصرة، بينما سعيد بن المسيب إمام المدينة، والشعبى إمام الكوفيين.[3]

إن نظرة مقارنة للشيوخ الثلاثة تكشف عن تعدد مجالات ثقافتهم واتجاهاتهم، فالحسن كان فقيهاً وعالماً، وابن المسيب كان فقيهاً، والشعبى اشتهر بصفته محدثاً. هذه هى الصفات البارزة لكل منهم.

وسبقهم بقليل عمر بن عبد العزيز، إلى جانب العشرات الآخرين من المحدثين، وكلهم يدخلون فى عداد الزهاد، مع اختلاف اتجاهاتهم أحياناً.

---

(١) ماسينيون، خطط الكوفة، ص١٣.

وهذا الرأى يميل إليه أيضاً الدكتور كامل الشيبى الذى يبدو تأثره الشديد، بل لا نستبعد أنه أخذ مادته منه، لكى تتفق مع النتائج المشابهة التى استخلصها.

(٢) د. النشار، نشأة الفكر، جـ٣، ص٢٩٦-٢٩٧.

(٣) دكتور إحسان عباس، الحسن البصرى، ص٧.

وإذا قلنا إن الحسن البصرى أشهر شخصية فى الزهد تمثل روح القرن الأول كما يذكر نيكلسون[1]، فإن هذا صحيح من ناحية، ويعوزه الدقة من ناحية أخرى. أما صحته، فلا شك أن إمامنا احتل مكانته الممتازة فى قلوب أهل السنة والجماعة. ولكن من ناحية أخرى ترجع شهرته عن معاصريه إلى العواطف الجماعية التى التفت حوله، واتخذت منه لساناً لها فى الأمور السياسية.[2] وبالمثل، أدى الصوفية نفس الدور ووضعوه فى سلسلة شيوخهم، بل فى قائمة هؤلاء الشيوخ الذين لبسوا الخرقة عن يد الإمام على، وأنطقوه بما لم يقله من حديث عن أحوال الصوفية ومقاماتهم. وقد كفانا الدكتور إحسان عباس مؤونة إثبات ذلك، لأنه سبقنا بكتابه الفريد عن هذا الإمام.

ويرى باحثنا ضمن ما أورده من أراء كثيرة انفرد بها، أن ابن سعد فى "الطبقات الكبرى"، ربما انتصر للتيار المضاد للصوفية حينما أظهر الحسن البصرى فى صورة المعارض لأصحاب الأكسية.

ولكن الواقع أن النصوص التى تضمنها كتاب الطبقات ليست وحدها التى تتخذها دليلاً على كراهية إمام البصرة للبس الصوف ونقده بالتالى لأصحاب الأكسية. فإن ابن حنبل أيضاً أورد نصاً آخر أكثر تصريحاً يقول فيه الحسن لفرقد السبخى: "يا ابن أم فرقد.." وكررها مرتين أو ثلاثة "إن التقوى ليس فى هذا الكساء، إنما التقوى ما وقر فى القلب وصدقه العمل والفعل".[3]

أما النص الثالث، فإننا نجده عند ابن كثير فى "البداية والنهاية"، ذلك أن معاصره العلاء بن زياد البصرى (٧٨هـ/٦٩٧م) المعروف بكثرة الخوف والورع، وظل يبكى حتى عمى. ويفسر ابن كثير بكاءه بالرؤيا التى رآها له رجل بالشام، فلما أخبره بهذه الرؤيا تركه لا يهدأ ليلاً أو نهاراً، وصام عن الطعام، وداوم على

(١) نيكلسون، التصوف الإسلامى، ص٤٦، الدكتور عفيفى.
(٢) د. إحسان عباس، الحسن البصرى، ص٤٢.
(٣) ابن حنبل، الزهد،ص٢٦٧.

الصلاة، وكاد يفقد حياته من كثرة البكاء، مما جعل أخاه يلجأ إلى الحسن لينصحه بالعدول عن هذا المسلك.

وقد استجاب الحسن، ولم يزل بالعلاء بن زياد حتى انتهى من صيامه وخفف مما كان فيه [1]، وسنعود بعد قليل لنوضح توسط الحسن فى مذهبه، فيما عدا حزنه الشديد، ومع ذلك فإننا نستنتج من هذا التصرف لشيخ البصرة، نقده لمظاهر الغلو، إذا يتفق مع قوله: "دين الله وضع فوق التقصير ودون الغلو". [2]

وهذا الموقف مرتبط بنقده لكافة مظاهر الغلو الأخرى التى لاحظها، مثلما نقلوا إليه أن رجلاً من أهله تنسك لأجل عدم استطاعته القيام بشكر الفالوذج الذى يأكله، فوصفه الحسن بأنه "إنسان أحمق"، واستطرد قائلاً: "ولا يقوم بشكر الماء البارد!!". [3]

كذلك لم يرض عن انخراط أحد الحاضرين بحلقته فى البكاء الشديد إثر موعظته، فالتفت إليه موجهاً الحديث: "أما والله ليسألنك الله ﷻ يوم القيامة: ما أردت بهذا؟". [4]

ولكن.. ما الحل فى غلبة البكاء الذى لا يمكن مدافعته؟

إن الحسن يرى رد الرجل لعبرته، فإذا خشى أن تسبقه، ينبغى أن يقوم. [5]

إنه كره إذن التظاهر بكافة ألوانه، بما فى ذلك لبس الصوف، وانتقد بشدة

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٩، ص٢٦.

(٢) الاعتصام، الشاطبى، جـ٢، ص٣٢.

(٣) ابن حنبل، الزهد، ص٢٦٤. والنص كما ورد بالطبقات الكبرى، جـ٧، ص١٦٩: (يا ابن أم فرقد، أما علمت أن أكثر أصحاب النار أصحاب الأكسية؟). كما ورد النص الآتى المتعلق بنقد الحسن للبس الصوف فى كل من (عيون الأخبار لابن قتيبة، جـ٢، ص٣٧٢) و(الطبقات الكبرى لابن سعد، جـ٧، ص١٦٩): وذكر عنده الذين يلبسون الصوف، فقال: ما لهم تفاقدوا ثلاثاً، اكنوا الكبر فى قلوبهم، واظهروا التواضع فى لباسهم، والله لأحدهم أشد عجباً بكسائه من صاحب المطرف بمطرفه!!).

(٤) ابن حنبل، الزهد، ص٢٧٠.

(٥) ن. م. ، ص٢٦٢.

الغلو فى الدين، لم يأبه بمظاهر الأكسية، إعلان خبايا النفوس على الملأ لاتخاذها وسيلة لاجتذاب العامة، فيما يظهر، وكان سلوكه الشخصى يتسم بالاعتدال فى طابعه العام، إذ كان يتغذى الخبز واللحم، وسماه "طعام الأحرار". وكان الحسن يشترى كل يوم لحماً بنصف درهم، وقد أبدى أحد أصحابه الإعجاب بريح مرقة الحسن بقوله: "وما شممت قط أطيب ريحاً من مرقة الحسن".[1] قال لفرقد عندما امتنع عن أكل الخبيص لنفس السبب: "ويحك، وتؤدى شكر الماء البارد؟!!".[2]

فهو يرى أن نعم الله أكثر من أن تشكر، إلا ما أعان عليه.[3]

وفى أحد المرات، دعا ضيفاً لمشاركته الطعام، فاعتذر بأنه أكل كفايته حتى لا يستطيع المزيد، فتعجب بقوله: "سبحان الله، ويأكل المسلم حتى لا يستطيع أن يأكل؟!!".[4] فهو يود لو طبق المسلمون الحديث الذى يحض على الأكل دون الشبع الكامل الذى لا يقبل المزيد.

ويتضح هذا المنهج الوسط فى قوله أيضاً: "إن المؤمن أخذ الله أدباً حسناً إذا وسع عليه أوسع، وإذا أمسك عليه أمسك".[5] وهو يعنى بالوسع هنا والإنفاق أوجه البر، إذ يقول: "وجهوا هذه الفضول حيث وجهها الله ﷻ".[6] وبالمثل، عند صحبة الناس ومعاملتهم، فهو ينصح بالحب هوناً، والبغض هوناً، لأن الإفراط فى كليهما يؤدى إلى الهلاك.[7]

أما عن كراهيته للإسراف: فتتضح من مقارناته بين المسلمين فى عصره والسابقين عليهم؛ فقد كره التنعم، وحض على الاكتفاء بحد الكفاف، لكى يتمكن المسلم من اقتصاد الزائد عن الكفاف ليوم فقره.[8] وكان يحلف بالله "ما عال

(١) ابن سعد، الطبقات، جـ٧، ص١٦٧.
(٢) نفس المصدر، ص١٧٦.
(٣) ابن قتيبة، عيون الأخبار، جـ٢، ص٣٦٠.
(٤) ابن حنبل، الزهد، ص٢٧٨.
(٥) نفس المصدر، ص٢٦٨.
(٦) نفس المصدر، ص٢٦٢.
(٧) نفس المصدر، ص٢٦٩.
(٨) نفس المصدر، ص٢٧١.

مقتصد قط" [1]، ويضرب المثل على ذلك بالصحابة والتابعين الذين لم يتخذوا العقارات والأموال ليركنوا إليها فى الدنيا ولتشتد ظهورهم - وفى هذا الوصف تعريض ظاهر لبعض معاصريه - إنما كانوا يأخذون مما آتاهم الله من رزق ما يعيشون به بحد الكفاف "وقدموا ذلك ليوم فقرهم وفاقتهم". [2]

ولكننا نراه، من ناحية أخرى، يحض على لفظ الزيادة حتى لا تأخذ بتلابيب المؤمن وتصرفه عن الله تعالى، فيعقد المقارنة بين السابقين ومعاصريه - شأنه دائماً - فقد أدرك أقواماً يعزفون عن أخذ الأموال الحلال خشية على قلوبهم من الفساد. [3]

وقد تحدث إمام البصرة كثيراً عن القلوب ونواياها، حياتها وموتها.

ويبدو أن هذا السبب جعل المتصوفة ومؤرخيهم يجعلونه من أئمة شيوخهم.

ولكننا بعرضنا للمعنى الذى يرونه من حديثه فيها، فإننا سنجد الاختلاف واضحاً بينه وبينهم.. فهل جعل من القلب أداة للتذوق أو للمعرفة ؟

من الجائز اقترابه من هذا المعنى، لاسيما عندما نراه ينصح أحد الجالسين فى حلقته وكان يشكوا إليه قسوة قلبه، فأجابه: "أدنه من الذكر" أى ممن يذكر. [4]

وهو يتعجب من ابن آدم - وهو الاسم الذى كثيراً ما يستخدمه فى مواعظه للتقريع - ويتساءل: "كيف يرق قلبك وهمك فى آخر؟!". [5]

ويستشهد بقولٍ مأثور: "لسان الحكيم وراء قلبه".. فهو دائم الرجوع إلى قلبه يستفتيه قبل أن يتكلمٍ، بعكس الجاهل يقف فى الطرف المقابل من هذه المقارنة، فإن قلبه فى طرف لسانه. [6]

---

(١) نفس المصدر، ص٢٧٤.

(٢) ابن حنبل، الزهد، ص٢٧١.

(٣) نفس المصدر، ص٢٦٢-٢٦٣.

(٤) نفس المصدر، ص٢٦٦.

(٥) نفس المصدر، ص٢٥٩.

(٦) نفس المصدر، ص٢٧١.

فالقلوب إذا رقت وصلحت استنارت البصيرة، فعرفت ما ينتظر أصحابها يوم الهول العظيم.. "لو أن بالقلوب حياة؟! لو أن بالقلوب صلاحاً؟! لأبكتكم من ليلة صبيحتها يوم القيامة".(١)

ولكن لا ينبغى أن نتوسع كثيراً فى الاستدلال من عبارات الحسن عن القلوب، كما حاول متأخرو الصوفية أن يفعلوا، لأن هذا التابعى الكبير كان وثيق الصلة بمدرسة الصحابة، حيث للنصوص سطوتها الكبرى.

ومن الجائز أنه تكلم عن القلوب لكى يقف فى وجه التيار المعتزلى الذى كان فى بداية ظهوره، والذى مجد العقل واتخذ منه نبراساً للمعرفة والنظر، فأراد أن يعيد آيات الله التى تتناول هذه الجوانب الذوقية.

ويمكننا أن نستنتج من نقد الحسن البصرى للمتظاهرين بالنسك وقوفه فى وجه المتكلمين - ويسميهم أصحاب الأهواء - ورفضه الانسياق لرأى الخوارج، كل هذا يؤدى بنا إلى القول بأنه لم يكن حزيناً حزن الرهبان فى صوامهم ولبوسهم المسوح، لم يؤد به الحزن إلى تسليمه إلى العزلة والترهب، ولكنه كان متيقظاً لدوره كإمام من أئمة المسلمين، عليه تقع تبعة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ومرشداً مخلصاً قائماً بحفظ السنن والآثار، فيذهب إلى أن القائم بهذا الدور هم نصحاء الله، ودورهم يتلخص فى عرض "أعمال العباد على كتاب الله، فإذا وافقوه حمدوا الله، وإذا خالفوه عرفوا بكتاب الله ضلالة من ضل، وهدى من اهتدى، فأولئك خلفاء الله".(٢)

أما تفسير حزنه الدائم، فهو وليد نظريته فى الزهد، يبدو أن طبيعة شخصية الحسن أيضاً تميل إلى الحزن، إذ يتذكر الموت دائماً لكى يحثه على طاعة الله والخوف منه، ومما ساعد على سمة حزنه انكبابه على التفكير فى المصير المحتوم وانشغاله الدائم فى المقارنة بين الحياة الدنيا والحياة الأخرى بعد البعث، إذ تصدمه دائماً حقيقة

---

(١) ابن حنبل، الزهد، ص٢٥٨.

(٢) الشاطبى، الاعتصام، جـ١، ص٢٧-٢٨.

انقضاء الأولى، والتي وصفها يوم موت أخيه بالدار المفرقة.[1]

وما الداعي للفرح أو السرور بالحياة بينما فضح الموت الدنيا؟ "فلم يترك لذى لب فرحا!!" [2] ويؤرقه كثرة ذنوب ابن آدم فهى "أكثر من أن يسلم منها إلا ما عفا الله عنه". [3]

ويتخذ الحسن من الذكر الدائم للموت حافزاً على إحسان العمل لأن طول الأمل يؤدى إلى العكس، أى إلى إساءة العمل، ويذكر إخوانه بما كان يفعله الأوائل، إذ "كان رجل من المسلمين يبلغه موت أخ من إخوانه فيقول: إنا لله وإنا إليه راجعون، كدت والله أن أكون أن السواد المختطف، فيزيده الله جداً واجتهاداً". [4]

كذلك فإن للخوف هدفاً، لأنه يورث تفادى التظاهر والرياء "فبالخوف والحذر يفتقد العبد الرياء" [5]، فإذا ما سئل عمن يفضل؛ العلماء الذين يذكرون الناس ويخوفونهم، أم الآخرين الذين لا يفعلون ذلك، فيجيب: "إنه من خوفك حتى تلقى الأمن خيرٌ ممن أمنك حتى تلقى المخافة".[6]

من هنا أصبح واضحاً غرض إمامنا من التخوف فى مواعظه، فإن جانب الوعظ يقتضى ذلك، كما أنه - بإحساسه بمسئوليته كشيخ من شيوخ المسلمين كما قلنا - ينبغى أن يكون القدوة، فأخذ ينكب على قراءة القرآن، ويتعلق بالآيات التى تصف النار وعذابها.. ﴿ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا ﴾ [الفرقان: ٦٥]، قال الحسن: "اعلموا أن كل غريم مفارق غريمه، إلا غريم جهنم".[7]

---

(١) ابن سعد، الطبقات، جـ٧، ص١٧٨.
(٢) ابن حنبل، الزهد، ص٢٥٨.
(٣) ابن قتيبة، عيون الأخبار، جـ٢، ص٣٧٠.
(٤) ابن حنبل، الزهد، ص٢٦٩.
(٥) المحاسبى، الرعاية، ص١٣٢.
(٦) ابن حنبل، الزهد، ص٢٥٩.
(٧) نفس المصدر، ص٢٨٦.

أيسمع المؤمن هذه الآية ولا يخاف؟!

ويقف الحسن أمام قوله تعالى: ﴿ وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُواْ مِنْهُ مِن قُرْءَانٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا ﴾ [يونس: ٦١]، فيشتد خوفه لأن الله ﷻ يرى العبد عندما يبدأ العمل، وبمعرفة العبد لهذه الحقيقة، فإنه يستحى أن يقدم على ما يغضب ربه، لأن يتذكر اطلاعه عليه، فلا يتم ما بدأه "خوفاً منه وحياءً وإجلالاً له ﷻ ".(١)

ثم هناك من الآيات الكثير مما يلقى فى قلبه الخوف من عذاب ربه، وكان بكاؤه أحياناً لا يخرج عن المألوف عند السابقين عند قراءة القرآن "فيبكى حتى ينحدر الدمع على لحيته".(٢)

ويدعو إمامنا إلى الاقتداء به، بل إنه فى حضه على مداومة قراءة الكتاب، كأنه يدعو المسلمين إلى الاستغراق فى نفس الآيات القرآنية التى تذهله رهبةً وخشية، فيحلف بالله "لئن قرأت القرآن ثم آمنت به، ليطولن فى الدنيا حزنك، وليشتدن فى الدنيا خوفك، وليكثرن فى الدنيا بكاؤك".(٣)

يمكن إذن تفسير حزن الحسن بأحد عاملين: إما أنه طبيعة خاصة تتفق مع الميل الشخصى للحزن، حيث أخذ يلتقط الآيات التى تتفق مع هذا الاتجاه، كما نظر إلى القرآن نظرة شاملة واتخذ منه - بأكمله - دليلاً على دعواه فى الحزن. والاحتمال الثانى أنه كان متأثراً دائماً بفكرة الموت، وحقيقة انقضاء هذا العالم وانتقال الإنسان إلى عالم آخر. لقد تأمل ملياً فى السنوات والأيام تنقضى وتقرب "ابن آدم" من نهايته المحتومة مما يجعله يستخدم فكرة العدد للدلالة على هذا الانقضاء: "يا ابن آدم، أنت عدد!! فإذا انقضى يوم فقد انقضى بعضك".

فالأمر جد خطير، والنهاية محتومة، والحياة الدنيا موقوتة تنقضى بانقضاء الأيام،

(١) المحاسبى، الرعاية، ص١٠٥.
(٢) ابن سعد، الطبقات، جـ٧، ص١٧٥.
(٣) ابن حنبل، الزهد، ص٢٥٩.

فليعمل كل امرئ إذن من أجل الآخرة.

وهكذا يدهشنا مظاهر الحزن الذى اتسم بها الحسن، فهى انعكاس إسلامى كما قلنا، سبقه إليه بالبصرة أبو موسى الأشعرى ﷺ الذى "صبغ البصرة وحياتها الروحية بصبغته".[1] فمن خطبه التى قالها بالبصرة: "يا أيها الناس ابكوا، فإن لم تبكوا فتباكوا، فإن أهل النار يبكون الدموع حتى تنقطع، ثم يبكون الدماء حتى لو أرسلت فيه السفن لجرت!!".[2] إن حزن إمامنا إذن إسلامى، قرآنى بحت. وهو الحريص كما قلنا أن يكون القدوة داعياً للمسلمين إلى خوض تجربته الذاتية، والسير فى الطريق بل إنه بنصائحه ومواعظه التى يعبر عن نظريته فى الزهد، يعبر بها عن مكنون قلبه وإن لم يصرح بذلك، فكثيراً ما نراه ينسب المعنى إلى الغير، وربما يعنى بذلك نفسه، ونستطيع أن نلمح ذلك من فلتات لسانه فى تفسير بعض الآيات فى مثل قوله تعالى: ﴿ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِ وَيَدۡعُونَنَا رَغَبٗا وَرَهَبٗاۖ وَكَانُواْ لَنَا خَٰشِعِينَ ﴾ [الأنبياء: ٩٠]، فيفسرها بكلمات قليلة، فيقول: "هو الخوف الدائم".[3] كما أنه فى استخدامه لندائه الملازم له فى مواعظه: "يا ابن آدم"، نراه أحياناً قد يعنى نفسه أو يعبر عنها، فقد رؤى يكرر عبارة لنفسه وهو منفرداً ثلاث مرات!![4] كما يردد أيضاً: "يرحم الله رجلاً لم يغره ما يرى من كثرة الناس. ابن آدم، تموت وحدك، وتدخل القبر وحدك، وتبعث وحدك، وتحاسب وحدك. ابن آدم، أنت المعنى وإياك يراد".[5]

قصارى القول إذن - كما يرى أستاذنا الدكتور النشار - أن الحسن البصرى "كان عابداً من عباد المسلمين، تكلم فى البصرة بكلمات رهيبة عن الجنة والنار".[6]

---

(١) د. النشار، نشأة الفكر، جـ٣، ص١٢٥.
(٢) ابن حنبل، الزهد، ص١٩٩.
(٣) المحاسبى، الرعاية، ص٥٠.
(٤) ابن قتيبة، عيون الأخبار، جـ٢، ص٣٧٠.
(٥) الزهد، ص٢٧١.
(٦) نشأة الفكر، جـ٣، ص١٦٧.

خامساً: مدرسة الشام

إن وقوع بلاد الشام فى الطرف الشمالى من الجزيرة العربية، واقترابها من بلاد الروم، جعل الباحثين من المستشرقين يتخذون من هذه العوامل سبباً فى إيجاد المؤثرات المسيحية فى رجال الزهد المسلمين. يصور أستاذنا الدكتور النشار فى سخرية لاذعة خطأ هؤلاء الباحثين حين ادعوا ذلك بقوله: "ولكن هؤلاء المستشرقين والباحثين فى الدراسات الإسلامية من الأوربيين يرون أنه حين أتى العرب من أعماق صحرائهم لم يفعلوا شيئاً، سوى أن قفزوا أيضاً على الأديرة والرهبان، وفتحوا الكنائس يقرأون ما فيها من حكمة الروح، ويعتبروها قانونهم الأزلى".[1]

وسننقب وراء هذه الدعوة فى بحثنا لأفكار شيوخ هذه المدرسة.

أما الاتجاهات الغالبة على الشام كما يراها ابن تيمية فكان النصب، أى العداء لعلى بن أبى طالب، والقدر.[2]

ولكن أئمة أهل السنة ببلاد الشام ظلوا محبين للخليفة الرابع، واتخذوا جانب المعاندة للقدرية، ويتضح لنا ذلك عند الأوزاعى فقيه الشام بصفة خاصة.

وعلى قمة مدرسة الشام يقف أبو الدرداء ﷺ .

ومن شيوخ المدرسة الذين سلكوا الطريق بعد الصحابى الجليل، أبو مسلم الخولانى وبلال سعد وعبد الله بن محيريز والأوزاعى والداردانى والتسترى.

ولعل خير ما يعوضنا عن معاودة الحديث عن أبى الدرداء، هو أن تعرض للزهد عند عند عمر بن عبد العزيز.

---

(١) د. النشار، نشأة الفكر، جـ٣، ص٣٩٤.

(٢) ابن تيمية، مذهب أهل المدينة، ص٢٢.

عمر بن عبد العزيز: (١٠١هـ/٧١٩م)

لمع اسم عمر بن عبد العزيز كزاهد حتى كاد يخفى سيرة خلافته العادلة، وأبقى زهده وورعه، ولكن الحق أن سيرة الخليفة الذى يعتبره أهل السنة والجماعة من سلسلة الخلفاء الراشدين، هذه السيرة أبت إلا أن تقرن عدله بزهده، وكأن خلافته دعمت نظرية الزهد وغذتها، فأثبت أنه فى الإمكان الجمع بين الخلافة والزهد، أعنى بين الرياسة أو امتلاك ناصية الحكم والتصرف فى شئون المسلمين، وبين الحياة الوجدانية فى إطارها الإسلامى الأصيل الذى يعد عمر بن عبد العزيز أحد الرواد الأوائل فيه، فأصبح من المألوف أن يعتبره أهل السنة والجماعة خامس الخلفاء الراشدين.[١]

ويبدو أنه أثر فى زهاد الشام تأثيراً كبيراً، إذ اتخذوا منه قدوة، فيصفه أبو سليمان الدارانى بأنه أزهد من أويس القرنى، لأن عمر ملك الدنيا بحذافيرها وزهد فيها، ثم تساءل عن حال أويس لو ملك ما ملكه عمر، كيف يكون؟ ويعلق على ذلك بقوله: "ليس من جرب كمن لم يجرب".[٢]

والحق أن هذه المقارنة ليست فى موضعها تماماً، لأن خشية أويس القرنى تتصل بإحساسه بمسئوليته عن نفسه، أما عمر بن عبد العزيز فقد كان يشتد خوفه لأنه يشعر بعبء مسئولية الرعية بأكملها، فقد سئل على إثر مبايعته وهو مغتم مهموم، عن سبب هذا الهم الظاهر على ملامح وجهه، فأرجعه إلى أنه ما من أحد من أهل المشارق والمغارب من الأمة إلا ويطالبه بحقه، سواء كتب له أو لم يكتب مطلبه.[٣]

وكان له صلة أيضاً بزهاد البصرة، وعلى رأسهم الحسن البصرى، وكذلك بالمدينة وشيخها حينئذ سعيد بن المسيب، فقد أصبح هذا المثلث المدعم بثلاثة من

---

(١) ألحقه سفيان الثورى بالخلفاء الراشدين، وعد الخلفاء خمسة، (ابن الأثير، الكامل، جـ٥، ص٢٦).

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٩، ص٢٠٨.

(٣) نفس المصدر، ص١٩٨.

التابعين سمة بارزة فى الحياة الوجدانية حينذاك.

وتبادل الخليفة مع هذين التابعين الرسائل المتعددة فى مجال الاهتمام بأعمال القلوب، بل تعدى تأثيره شيوخ الزهد إلى عامة الناس إبان حكمه لتقليده فى قراءة القرآن والصلاة والعبادة، فأصبح المسلمون يقلدونه: "يلقى الرجل فيقول: كم وردك؟ كم تقرأ كل يوم؟ ماذا صليت البارحة؟".[١]

وحرص على دوام صلته بالحسن البصرى، كانت رسائل الشيخ البصرى تصله بصفة مستمرة، تحمل مواعظه وتحذيراته بكلماته الحادة النبرات التى تلخص مذهب إمام أهل البصرة: "أما بعد، فكأن الدنيا لم تكن، وكأن الآخرة لم تزل، وكأن ما هو كائن كان، والسلام".[٢]

والظاهر أن مثل هذه المواعظ كانت تؤثر فيه بعمق، ففتقت ذهنه عن الاهتمام بأفكار الزهاد، وطرق نظرياته التى حاموا حولها، فتكلم عن الموتى والقبور، واشتد خوفه وفزعه من الموت، فكان يؤرقه تصور القبر الذى يراه "بيتاً تحوم فيه الهوام، وتخترق فيه الديدان، ويجرى فيه الصديد، مع تغير الريح وبلى الأكفان، بعد حسن الهيئة وطيب الريح ونقاء الثوب".[٣]

فهل كان خوفه صادراً فقط عن تصور ما بعد الموت خشية العقاب؟ أم أنه تأثر بالحسن البصرى فى نظريته التى ملأ بها البصرة عن الخوف وتبع منها بكاؤه المتواصل كأنه العائد فى توه من تشييع جنازة؟

الواقع أن الاحتمالان صحيحان. والمرجح أن التكوين الشخصى للخليفة جعله قابلاً لنظرية الخوف منذ نشأته الأولى القرآنية "فإنه جمع القرآن وهو صغير".[٤] فقد

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٩، ص٢٠٨.
(٢) أبو محمد بن الحكم (٢١٤هـ)، رواية ابن أبى عبد الله (٢٦٨هـ)، سيرة عمر بن عبد العزيز، ص٩٠.
(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٩، ص٢٠٤.
(٤) نفس المصدر، ص١٩٢.

كان عمر بن عبد العزيز يرهب الموت ويذكره منذ طفولته، إذ أثار دهشة أمه فى إحدى المرات لبكائه فسألته عن سبب بكائه، فقال: "ذكرت الموت!!".[1]

ويظهر ذكره للموت والخوف من الحساب بشكل واضح فى خطبه المختلفة، من ذلك: "فاتقوا الله وراقبوا نزول الموت بكم".[2] ولهذا كان يوضع مع الحسن البصرى فى مرتبة واحدة من حيث الخوف والخشية، حتى قيل: ما رأيت أخوف من الحسن البصرى وعمر بن عبد العزيز، كأن النار لم تخلق إلا لهما!! [3]

وكثيراً ما يبكى وهو يخطب واعظاً وناصحاً، فيبكى السامعين حوله، وبلغ أحياناً من قوة أثر مواعظه المكتوبة إلى عماله أن بعضهم عزل نفسه [4]، كما يشتد خوفه إذا ما انفرد بنفسه، فوصفته امرأته بأنها لم تر أحد أشد فرقاً من ربه منه.[5] والخوف من الآخرة عنده باب الأمان والاطمئنان، فإنه "لا يأمن غداً إلا من حذر اليوم الآخر وخافه".[6]

أما تعريفه للدنيا: وضع لها مدلولاتها، فهى عنده مرادفه لمعانى الفناء والخوف والهلاك والقلة، ويتعجب ممن يفضلها عن الحياة الآخرة، فإن من يفعل ذلك يصبح بمثابة "من يبتع فانياً بباقٍ، نافذاً بما لا نفاد له، وقليلاً بكثير، وخوفاً بأمن".[7] إنه يتفق فى هذا التعريف مع باقى الزهاد فى عصره، فقد سبق للحسن البصرى أن كتب له بناءً على طلبه ينصحه، فوصف له الدنيا بأنها دار مخوفة.. "تهين من أكرمها وتكرم من أهانها، وتفقر من جمع لها، لها فى كل يوم قتيل"، ثم نصحه أمام أهل البصرة بقوله: "فكن يا أمير المؤمنين كالمداوى لجرحه، واصبر على شدة الدواء لما

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٩، ص١٩٢.
(٢) نفس المصدر، ص١٩٩.
(٣) ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٥، ص٣٦٨.
(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٩، ص٢٠٨.
(٥) نفس المصدر، ص٢٠٤. والطبقات، جـ٥، ص٣٦٧.
(٦) نفس المصدر، ص١٩٩.
(٧) نفس المصدر، ص١٩٩.

تخاف من طول البلاء". [١]

وكأن الحسن البصرى مسبقاً منحى الخليفة فى الحياة، ونظرته للدنيا ومعرفته بالناس. وإننا لنتأمل خصاله من سياق أول خطبة ألقاها، حيث اشترط لمن يريد صحبته أن يرفع إليه حاجة من لا يستطيع رفعها، ويعينه على الخير بجهده، ويدله من الخير على ما يهتدى إليه، ثم يستطرد فى خطبته: "ولا يغتابن أحداً ولا يعترض فيما يعنيه". وهن يعلق ابن الأثير: "فانقشع الشعراء والخطباء وثبت عنده الفقهاء والزهاد وقالوا ما يسعنا نفارق هذا الرجل حتى يخالف قوله فعله". [٢]

ولكن ظل قوله مطابقاً لفعله حتى دفع امرأته للشكوى من جراء الخلافة: "يا ليت بيننا وبين الخلافة بعد المشرقين، فوالله ما رأينا سروراً منذ دخلنا فيها". [٣]

وليس أدل على ذلك من شهادة أحد الصحابة المعاصرين له – وهو أنس بن مالك – إذ يقول: "ما صليت خلف إمام بعد رسول الله ﷺ أشبه بصلاة من إمامكم هذا". [٤]

وإننا لنجد صدى تأثير عمر بن عبد العزيز بسيرة أبى بكر الصديق أيضاً، إذ تكاد تتطابق كلماته مع الخليفة الأول. لقد قام مرة فى مسجد دمشق، "ثم نادى بأعلى صوته: لا طاعة لنا فى معصية الله". [٥] وفى مناسبة أخرى ينبه المسلمين إلى دوره الحقيقى، فيعلن لهم: "لست بقاضٍ ولكنى منفذ، ولست بخيرٍ من أحد ولكنى أثقلكم.. ولست بمبتدع ولكنى متبع". [٦]

ولا جرم أن أمير المؤمنين كان يتمسك بالسنة تمسكاً شديداً، ويعظم منهج

---

(١) ابن الحكم، سيرة عمر، ص١٢٣.

(٢) تاريخ الكامل، جـ٥، ص٢٥.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٩، ص٢٠٤.

(٤) ابن الحكم، سيرة عمر، ص٢٨.

(٥) ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٥، ص٣٤٣.

(٦) نفس المصدر، ص٣٦٨.

الخلفاء الراشدين، لأن الرسول ﷺ وولاة الأمر من بعده سنوا سنناً، هى باختصار: "اعتصامٌ بكتاب الله وقوة على دين الله، ليس لأحد تبديلها ولا تغييرها، ولا النظر فى أمر خالقها، من اهتدى بها فهو مهتد، ومن استنصر بها فهو منصور، ومن تركها واتبع غير سبيل المؤمنين ولاه الله ما تولى وأصلاه جهنم وساءت مصيراً".[1]

هذا هو أمير المؤمنين، وأمير زهادهم أيضاً، والذى كان يتعشى كسراً وزيتاً[2] لأنه يفسر قوله تعالى: ﴿ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ ﴾ بأنها تعنى طيب الكسب لا طيب الطعام.[3]

ولنا بعد ذلك أن نتعجب - كما تعجب أستاذنا الدكتور النشار - من انصراف المستشرقين عن عمر بن عبد العزيز، بينما نسجوا قصة خيالية من إمارة إبراهيم بن أدهم محاولين - فى تعسف مضحك - أن يجعلوا منه بوذا الثانى.[4]

أبو سليمان الدارانى: (٢١٥هـ/٨٣٠م)

إنه من المحدثين أيضاً، ولكن ابن الجوزى يذكر أنه انشغل بالتعبد.[5] ويقول صاحب الحلية إنه أسند القليل. ومن مفاريده: حديث القوم الذين تخلقوا ببعض أخلاقٍ حميدة من الجاهلية، فأقرهم الرسول ﷺ [6] كما سيأتى فى السياق.

إنه من المطبقين لمبدأ قطع كل علاقة تصرف العباد عن الله، فيقول:

"كل ما شغلك عن الله ﷻ من أهل ومال وولد فهو عليك شؤم"[7]، فإن

---

(١) ابن الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز، ص٣٥.
(٢) ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٥، ص٣٧٢.
(٣) نفس المصدر، ص٣٧٢.
(٤) د. النشار، نشأة الفكر، جـ٣، ص٤٢٦.
(٥) ابن الجوزى، صفة الصفوة، جـ٤، ص٢٠٦.
(٦) أبو نعيم، الحلية، جـ٩، ص٢٧٩.
(٧) ابن الجوزى، صفة، جـ٤، ص١٩٨.

أقرب ما يقترب به إلى الله أن ينـــزع العابد من قلبه ما يشغله من متاع الدنيا ونعيم الآخرة، إلا هو ﷻ .(1)

والدارانى ممن عانى كثيراً من المجاهدات، وتهجداً بالليل قواماً، يرى فى طاعة الله لذة لا يجدها أهل اللهو بلهوهم(2) ، ولكنه متبع للسلف فى مجاهداته، فلا يقبل منها إلا ما شهد بصحته الكتاب والسنة، ويسعى إلى رزقه أولاً فيحصل على لقمة العيش، ثم يتعبد، مستنكفاً ممن ينتظر الطعام من إنسان آخر. وهو يرجو عفو الله عن خطاياه، فيكره الموت آملاً أن يمتد به العمر لاحتمال توبته. ولهذا فإنه يغلب عليه محبة الله عن الخوف منه، لأنه لا يمكن للحبيب أن يعذب أحبابه.(3) ويبدو أن مثل هذه الآراء أخذت طريقها إلى الصوفية للحديث عن مقام المحبة.

ومن الواضح من واقع أقواله التى أوردها الأصفهانى أن أسقط الأسباب، وعارض القدرية، لأنه يعد العمل - عمل العابد - نعمة الله، فلا ينبغى للعبد إذن أن يعجب بعمله، ويقول: "فأما من زعم أنه مستعمل فبأى شيءٍ يعجب؟!".(4)

وهو ممن يرى إخفاء العبادة عن الغير وعدم الإفصاح عنها، لأنها بين العبد وربه، فقد كره لبس الصوف، لأنه نوع من التظاهر، وأجاز لبسه فى حالتين فقط، هما: الاضطرار بسبب الفقر وأثناء السفر.(5) وإننا لنعثر فى رأيه هذا على نوع من النقد للصوفية، كما يعطينا دليلاً على أن الزهاد الأوائل - وهو إمام من أئمتهم - كرهوا الإعلان عن الزهد واتخاذ السمات البارزة لإظهار الزهد والورع، لأن الأصل فى الزهد ليس إظهاره بلبس الصوف، ولكن الزهد الحقيقى فى القلب "ولا

(1) ابن الجوزى، صفة، جـــ4، ص202.

(2) نفس المصدر، ص202.

(3) نفس المصدر، ص198.

(4) أبو نعيم، حلية الأولياء، جـــ9، ص263.

(5) نفس المصدر، ص275.

يجوز لأحد أن يظهر الزهد للناس والشهوات فى قلبه".[1]

ويفضل الدارانى لبس القطن ليستر به أبصار الناس عن الزهد، لأنه إذا أعلنه للناس بلبس الصوف فكأنه يبدى لهم صالح عمله ويبارز بالقبيح من هو أقرب إليه من حبل الوريد!![2]

ولئن كان الدارانى من أبرز شيوخ الشام، إلا أنه كان له دوره فى التأثير فى الجنيد شيخ بغداد، فنرى الثانى ينقل عنه بعض أقواله مستحسناً لها، ولاسيما آراءه فى تفضيل الاشتغال بالله عن الناس، وحثه على طلب الدنيا حلالاً دون أن يكون مفاخراً ومكاثراً، بل بغرض الاستغناء عن المسألة والناس، وتعريفةً للغنى بأنه فى القناعة وليس فى طلب المال وجمعه. ورأيه فى الراحة حيث تكمن فى القلة، وليس فى الكثرة، وأن مصدر الكرامة هو التقوى وليس الخلق، وأخيراً فى التنعم الحقيقى ليس فى الملابس الرقيقة أو الطعام الطيب أو السكن المنيف "وإنما هو فى الإسلام والإيمان والعمل الصالح والستر والعافية وذكر الله".[3]

ونرى التطابق فى عبارتى أبى سليمان والجنيد فى إعلانهما عن منهجهما فى التمسك بالكتاب والسنة، فقد نقل الجنيد عن قوله: "ربما يقع فى قلبى النكتة من نكت القوم، فلا أقبلها إلا بشاهدين عدلين؛ الكتاب والسنة".[4]

وتتلخص نظرية الدارانى فى الزهد فى ارتباط الخشية من الله بمحبته.

حقاً، لقد أعلن تمسكه بنظرية الحب، والعفو، والكرم الإلهى الذى تنجيه من عذاب الله ﷻ ، إذ يقول فى دعائه: "وعزتك وجلالك، لئن طالبتنى بذنوبى لأطالبك بعفوك، ولئن طالبتنى ببخلى لأطالبنك بكرمك، ولئن أمرت بى إلى النار

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ١٠، ص٢٥٧.

(٢) ابن الجوزى، صفة، جـ٤، ص٢٠٦.

(٣) ابن كثير، البداية، جـ١٠، ص٢٥٧.

(٤) نفس المصدر، ص٢٥٥. وصفة، ص٢٠٤.

لأخبر أهل النار أنى أحبك".[1]

ولكنه مع هذا الاطمئنان لحب الله وعفوه وكرمه، يرى أن "أصل كل خير فى الدنيا والآخرة الخوف من الله ﷻ ".[2] ويتخذ من الخوف وسيلة لتربية القلب وإصلاحه. ولهذا ينبغى أن يغلب عند العبد عامل الخوف على عامل الرجاء، لأنه "إذا غلب الرجاء على الخوف فسد القلب".[3]

ويمضى فى شرح نظريته الأخلاقية، فيعبر لنا عن ثقته الشديدة بقوة إيمانه التى تساعده على قمع هوى النفس وتعمق إخلاصه، فإذا "أخلص العبد انقطعت عنه الوساوس".[4] واستطاع أن يتغلب على الشيطان ويقول: "ما خلق الله خلقاً أهون علىَّ من إبليس، فلولا أن الله أمرنى أن أتعوذ منه ما تعوذت منه أبداً ولو تبدى لى ما لطمت إلا صفحة وجهه".

أما عن رأيه فى الدنيا والآخرة: فإننا نراه يميل إلى فكرة الزهد الإيجابى، ونعنى به مطالبته بالتفاعل بين الدارين فلا يترك الدنيا ويهملها وإنما يعمل فيها من أجل الآخرة. وقد مر بنا رأيه فى تفضيله الكسب عن الحاجة للناس وسؤالهم. ويؤيد هذا المعنى قوله: "ليس العبادة عندنا أن تصف قدميك وغيرك يفت لك، ولكن ابدأ برغيفيك فاحذرهما ثم تعبد".[5]

أما عن نظرته إلى طبيعة العمل فى ذاته: فهو يقول: "ما أحسب عملاً لا يوجد له فى الدنيا لذة يكون له فى الآخرة ثواب".[6] فيتضح من ذلك رأيه فى التفاعل والالتحام فى الصلة بين الدارين، يؤكده بقوله أيضاً: "ليس الزاهد من ألقى غم

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ١٠، ص٢٥٧.

(٢) نفس المصدر، ص٢٥٦.

(٣) نفس المصدر والصفحة. وابن قتيبة، عيون الأخبار، جـ٢، ص٣٥٧.

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ١٠، ص٢٥٧.

(٥) أبو نعيم، حلية الأولياء، جـ٩، ص٢٧٣. وابن الجوزى، صفة، جـ٤، ص٢٠٣.

(٦) الحلية، جـ٩، ص٢٦٨.

الدنيا واستراح منها، إنما الزاهد من ألقى غمها وتعب فى الآخرة".

ويبدو أن الدارانى اهتم - كمحدث سمع من سفيان الثورى وغيره[١] - بأحاديث الرقائق والعظات، فقد انفرد بالحديث الذى يصف قوماً اتصفوا وقت الجاهلية بخمس خصال، هى: "الشكر عند الرخاء، والصبر عند شماتة الأعداء". واستكمالاً للحديث، ينقل لنا فيها رأى الرسول ﷺ فيهم، حيث يقول: "علماء، حكماء، كادوا من صدقهم أن يكونوا أنبياء". ويذكر أبو نعيم أن هذا الحديث من مفاريده، وتفرد به عنه تلميذه أحمد بن أبى الحوارى.[٢]

وهكذا نرى الدارانى المحدث بعد أن تبين لنا ملامح زهده حيث يحض على كسب الحلال ويراعى الاحتياط الشديد فى طلب الحلال. وهو يشبه هنا نظريات غيره من الزهاد كابن حنبل وغيره.

الأصل إذن هو الإسلام.. وقد حرص هؤلاء الزهاد على تطبيقه بعناية، فأين المسيحية فى كل هذا؟

لقد كان الدارانى يرقب الرهبان حباً فى الاستطلاع، إذ يبحث فى أحوالهم ويقارن بين طريقتهم فى الزهد وطريقة زهاد المسلمين. وكان قد أحسن بهذه الفرحة التى سقناها فى حديثه عن القلب. فإذا ما قارنها مع أحوال الرهبان، رأى أنهم قاموا على ما هم فيه - من انقطاعٍ وتعبد - لشىء يجدونه هم أيضاً فى قلوبهم، لأنه قد يعجل لهم ثوابهم فى الدنيا "وليس فى الآخرة ثواب".[٣]

فإذا قارنا بين فرحة القلب وخشيته وخوفه، نعثر من بين أقواله على عبارة غامضة تتناول القلب أيضاً، ولكنه فى مجال الخشية والخوف والروعة على ما يبدو. وننقل هنا العبارة بنصها، حيث سئل: أيأتى على القلب ساعة لا يرتاح؟ فأجاب:

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ١٠، ص٢٥٥.

(٢) نفس المصدر، ص٢٧٩. وصفة، جـ٤، ص٢٠٨.

(٣) أبو نعيم، حلية الأولياء، جـ٩، ص٢٧١.

"لا أعرفه، إلا من حدة فكره، يقول: لابد من روعة".[1]

ونسأل بدورنا: هل روعة المحبة أو روعة الخشية؟

ربما كان الدارانى لا يفصل بين الروعتين، لأنه أدمج دائرة المحبة بدائرة الخوف، فهو يبكى "إذا جنَّ الليل وهدأت العيون وأنس كل خليل بخليله".[2] ويمضى فيصور لنا كيف جرت دموعهم على خدودهم متخيلاً إشراف الجليل عليهم، يسألهم عن سبب بكائهم: "هل أخبركم أحد أن حبيباً يعذب حبيبه؟". ويفهم من هذا أن شيخنا يميل إلى ترجيح نظرية المحبة الإلهية، فإن قلبه يخلو من محبة غير الله، فيقول: "وما فى الأرض أحد أجد له محبة، ولكن رحمة".[3] من أجل هذا، لما اشتكى له تلميذه ابن الحوارى شغله بامرأته، أجاب: "إن علم الله من قلبك أنك تريد الفراغ له فرغك، وإن كنت إنما تريد الراحة منها تستبدل بها، فهذه حماقة".[4]

ويجمل الدارانى مذهبه فى الأخلاق فى هذه العبارة الموجزة التى يصف فيها جلساء الرحمن يوم القيامة الذين استحقوها بخصال باقية فيهم، وهى: "الكرم، الحلم، العلم، الحكمة، الرحمة، الرأفة، الفضل، الصفح، الإحسان، العطف، البر، اللطف".[5]

وقد وضح لنا بعد عرضنا لأفكار الزهد عند الدارانى وغيره ارتباط الزهاد فى الأصول العامة، لأن النصوص فجرت عندهم أذواقاً ومواجيد متشابهة، ومن العجب أننا نجد ابن تيمية - وبينه وبين الدارانى عدة قرون - يردد العبارة التى تعبر عن الإحساس بالمتعة من العبادة نفسها، فقد وجد ابن تيمية أن عبادة الله تقربه من الإحساس بلذات أهل الجنة، ونجد عبارة تكاد تتشابه عند الدارانى بقوله: "إنه

(١) أبو نعيم، حلية الأولياء، جـ٩، ص٢٦٥.
(٢) ابن قتيبة، عيون الأخبار، جـ٢، ص٢٩٧. وابن الجوزى، صفة، جـ٤، ص٢٠٤.
(٣) ابن قتيبة، عيون الأخبار، جـ٢، ص٣٥٧-٣٦٣.
(٤) نفس المصدر، جـ٢، ص٣٥٧-٣٦٣.
(٥) أبو نعيم، حلية الأولياء، جـ٩، ص٢٦٦.

يستمر بالقلب أوقات يرقص فيها طرباً، فأقول: إن كل أهل الجنة فى مثل هذا، إنهم لفى عيش طيب".[1] ثم إنه يكرر أيضاً نفس السبب الذى من أجله حرص الزهاد السابقون على بقاء فى الدنيا، "فلولا قيام الليل ما أحببت البقاء فى الدنيا، وما أحب الدنيا لغرس الأشجار ولا لكرى الأنهار، وإنما أحبها لصيام الهواجر وقيام الليل".[2]

ويرى أستاذنا الدكتور النشار أن أبا سليمان الدارانى أول من استخدم مصطلح "أهل الليل" لكى يضعه مقابلاً لأهل الله[3] ، وهذا اتجاه يعبر به الدارانى عن رغبته فى دعوة أهل اللهو لتجربة طريق الزهاد، فربما يجدون من اللذات ما يصرفهم عن لهوهم إلى حياة أخرى، حياة العبادة التى عرف مذاقها وأخذ يدعو لها. إن الدارانى هنا يطبق قاعدة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بأسلوب جديد.

أما تلميذه أحمد بن أبى الحوارى (٢٤٠ أو٢٤٦هـ/ ٨٥٤ أو ٨٦٠م) فقد تابع شيخه فى كثير من آرائه ونقل لنا معظم أقواله. وهذا يعنى أنه كان يلازمه فى معظم الأوقات ملازمة المريد للشيخ فتأثر به وحفظ أقواله وآراءه.

وقد تظهر لنا مواضع الاختلاف فى الأفكار من خلال المناظرات التى كانت بينهما؛ منها المناقشة فى تفسير الحديث: "أول زمرة تحشر إلى الجنة الحمادون لله على كل حال". وقد فهم ابن أبى الحوارى منه الاقتصار على الحمد باللسان، فأنبه شيخه: "ويحك، ليس هو أن تحمد على المعصية وقلبك معتصر عليها، فإذا كنت كذلك فارج أن تكون من الصابرين، ولكن أن تحمده وقلبك مسلم راضٍ!!".[4] وأنبه شيخه مرة أخرى عندما تنهد أمامه، قال: "إنك مسئول عنها يوم القيامة، فإن كنت على ذنب سلف فطوبى لك، وإن كانت على فوت دنيا، أو شهوة، فويل لك".[5]

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ١٠، ص٢٥٧.

(٢) نفس المصدر، ص٢٥٧.

(٣) د. النشار، نشأة الفكر، جـ٣، ص٤٣١.

(٤) أبو نعيم، حلية الأولياء، جـ١٠، ص١٠.

(٥) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ١٠، ص٢٨٥.

وفى رواية أخرى، يظهر تفرد المريد عن شيخه فى المفاضلة بين الصبر والرضى إذ كان من رأى ابن أبى الحوارى أنه الرضا، فصرخ الشيخ وأغمى عليه. فلما أفاق قال: "إذا كان الصابرون يوفون أجورهم بغير حساب فما ظنك بالأخرى، وهم الذين رضى عنهم؟!".[1]

أما آراؤه التى عبر بها عن نفسه، فهو نظرته إلى القرآن، إنه يعده المنبع الأصلى للخوف، كما ينبغى أن يكون باعثاً للفرح أيضاً، لأن حافظه يحمل فى صدره كلام الله ﷻ . ثم يبدى عجبه من حفاظ القرآن الذي يشتغلون بأمور الدنيا، ويستطيعون النوم، بينما يتلون كلام الله؟[2]

ولعل وصف الجنيد له بأنه "ريحانة الشام"[3] تدلنا على انفراده بعد وفاة الدارانى بالأولوية فى مجال الحياة الوجدانية بالشام.

وقد التقى ابن أبى الحوارى بالإمام أحمد بن حنبل ودار بينهما الحديث عن تفسير قول الدارانى: "إذا اعتادت النفوس على ترك الآثار جالت فى الملكوت وعادت إلى ذلك العبد بطرائف الحكمة من غير أن يؤدى إليها عالم علماً!!".[4] وتعجب الإمام أحمد من هذا القول، ويبدو أنه طلب ما يدعمها، وحاول أن يتذكر حديثاً بهذا المعنى وهو: "من عمل بما يعلم ورَّثَه الله علمَ ما لا يعلم" ، فسر ابن حنبل وأيّد صدِق المعنى.[5]

ونستطيع أيضاً الاستنتاج من هذه الواقعة تبادل الآراء بين الزهاد والمحدثين،

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ١٠، ص٢٥٦.

(٢) ابن الجوزى، صفة الصفوة، جـ٤، ص٢١٢.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) أبو نعيم، حلية الأولياء، جـ١٠، ص١٤.

(٥) نفس المصدر والصفحة. ويقول أبو نعيم بشأن الحديث أعلاه: ذكر أحمد بن حنبل هذا الكلام عن بعض التابعين عن عيسى عليه السلام، فوهم بعض الرواة أنه ذكره عن النبى ﷺ ، فوضع هذا الإسناد - وهو عن يزيد بن هارون عن حميد الطويل عن أنس بن مالك - لسهولته وقربه، وهذا الحديث لا يحتمل بهذا الإسناد عن أحمد بن حنبل.

والتقاء بعضهم ببعض، فإن الدارانى سمع الحديث من سفيان الثورى وغيره، "وروى عنه أحمد بن أبى الحوارى وجماعة".[1]

ووصف الأخير أيضاً بأنه ثقة[2]، وكان معظماً للسنة، فيقول: "من عمل عملاً بلا اتباع سنة الرسول ﷺ فباطلٌ عمله".[3]

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ١٠، ص٢٥٥.

(٢) ابن حجر العسقلانى، تهذيب، جـ١، ص٤٩.

(٣) الرسالة القشيرية، ص١٧.

سادساً: مدرسة بغداد

ازدهرت بغداد فى خلافة الدولة العباسية، بعد أن انتقلت إليها عاصمة الخلافة وأصبحت تجمع رجال الفقه والحديث والعلماء على اختلاف مراتبهم "وسكنها من أفشى السنة بها، وأظهر حقائق الإسلام مثل أحمد بن حنبل وأبى عبيد وأمثالهما من فقهاء أهل الحديث". [١]

إن انتقال الخلافة إليها هو أحد العوامل التى أدت إذن إلى إفشاء السنة، وليس الأمر - كما يرى كل من أرنولد وجيوم [٢] - كان داعياً للاحتكاك بالحضارات السابقة ومن ثم التأثير على المسلمين. وسيتضح ذلك عند عرضنا لمذاهب الزهد فى بغداد حينذاك، إذ سيتبين لنا كيف وقف شيوخها فى وجه المخالفين للسنة، لاسيما دور ابن حنبل فى المحنة، ونقده للحارس المحاسبى باعتبار الحديث فى الخطرات والوساوس نوع من البدع وكذلك معارضة عمر بن عثمان المكى للحلاج ونبذه إياه.

ومن الظواهر التى تُعد هامة بهذه المدرسة، أن الشيوخ المعاصرين للإمام أحمد كان أغلبهم من الزهاد المنتمين للمنحى السلفى - فيما لو تغاضينا عن الحارس المحاسبى - للأسباب التى سنوضحها، وإن نظرة فاحصة لكتاب "طبقات الحنابلة" للقاضى أبى يعلى، أو لكتاب "تاريخ بغداد" للخطيب البغدادى، لتدلنا على أن أهل الحديث سلكوا طريق الزهد والحياة الوجدانية، وهم أشد اهتماماً من غيرهم بإتباع طريقة الاقتداء، ومن ثم يمكن أن يطلق عليهم اسم "السلفيين القح".

وسيتضح لنا من دراستنا لأبرز شيوخ هذه المدرسة، كيف انبثق عنهم مضمون

(١) ابن تيمية: مذهب أهل المدينة، ص٣٣.

(٢) The Legacy of Islam .

روحى لا يقل أصالة عن غيرهم، على عكس المعتقد، مما جعل الدكتور عبد الرحمن بدوى يخلع عنهم نبضات قلوبهم ونوازعهم الروحية، ويوسمهم بالتحجر والجمود.[1]

أحمد بن حنبل:

اشتهرت مدرسة بغداد بالحارس المحاسبى، وبشر الحافى وغيرهما، من أهل الزهد المعاصرين للإمام أحمد بن حنبل، فاختفت معالم الحياة الوجدانية عن الإمام وراء شهرته كفقيه ومحدث، إلى جانب اقتران اسمه بمشكله خلق القرآن التى خاض فيها الباحثون قديماً وحديثاً. ويصف لاوست إمامنا أنه من أعظم الشخصيات حيوية فى الإسلام، ويقول: "وقد أثر ابن حنبل فى التطور التاريخى للإسلام وفى نهضته الحديثة، وأسس أحد المذاهب السنية الأربعة الكبرى وهو المذهب الحنبلى، كان عن طريق تلميذه ابن تيمية، الجد الأول للوهابية وقد أوحى أيضاً - إلى حد ما بحركة الإصلاح المحافظة للسلفية".[2]

ولكن لاوست يعود فيستنتج من الوقائع التاريخية المتصلة بمنع الإمام تدوين آرائه - أنه لم يقصد تأسيس مذهب، ويستطرد قائلاً: "وإن كان من المحقق أنه حذر سائله من تدوين آرائه، إذ يحتمل فى هذه الحالة أن تحل محل قواعد السلوك التى مرجعها إلى القرآن والسنة".[3]

ولقد سبق لابن تيمية توضيح رأيه فى هذه المسألة مؤكداً أن الإمام أحمد "كان ينهى فى حال حياته عن كتابة كلامه ليجمع القلوب على المادة الأصلية العظمى، ولما توفى استدرك أصحابه ذلك الأمر الكبير، فنقلوا علمه وبينوا مقاصده وشهروا فوائده فانتصرت طريقته".[4]

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى، مقدمة كتاب (شخصيات قلقة فى الإسلام)، صفحة د.
(٢) دائرة المعارف الإسلامية، مادة أحمد بن حنبل، بقلم لارست.
(٣) ن.م.
(٤) ابن تيمية، مجموعة نصوص باسم (مجموعة علمية)، ص١٥٢.

كادت تختفى إذن شخصية الإمام الزاهد وراء الاهتمام بنتاجه الفكرى فى الحديث والفقه وردوده على المتكلمين، فيما عدا النصوص المنقولة عنه بواسطة ابن أبى الدنيا بمؤلفاته التى يهتم بالأعمال القلبية[1] إلى جانب الإشارة إلى زهده فى معظم المصادر التى أرخت لحياة الإمام إذ اتفقت أيضاً على وضعه مؤلف فى الزهد.

والحق أن لابن حنبل من الآراء فى الزهد ما يضعه فى مصاف الزهاد الذين يعبرون عن التيار السلفى أصدق تعبير.. إذ لا يغرب عن بالنا أن من بين مؤلفاته، كما قلنا كتاب "الزهد" الذى يُعد أحد المصادر الهامة لموضوعنا، وقد وصفه ابن كثير بأنه "لم يسبق إلى مثله، و لم يلحقه أحد فيه".[2] وقد عالج موضوع الزهد عند الأنبياء عليهم السلام ثم الصحابة فالتابعين فمن يليهم.

إن العبارة التى أوردها صاحب "البداية والنهاية" فى معرض حديثه عن الكتاب توجه الباحث إلى هذه الحياة الوجدانية العميقة التى عاشها الإمام يقول ابن كثير "والمظنون بل المقطوع به - أنه إنما كان يأخذ بما أمكنه منه، رحمه الله"[3]، أى بعبارة أخرى، نستطيع أن نستنتج أن الإمام تمثل بحياة الزهاد الذين أوردهم بكتابه، وتأثير بنظرياتهم، ومال إليها بل أن حرصه على تدوينها يحمل معنى تأييدها.

إن دائرة الاهتمامات المتعددة لإمامنا فى الحديث والفقه والرد على المتكلمين والزهد تفتح الباب لدراسات متشعبة تدور حول ابن حنبل.

وربما يصح الآن أن نتساءل: أى هذه العلوم كان الجدير يحفظ التراث الإسلامى؟ وهل وقع عبء حفظه على عاتق الفقهاء والمحدثين أم بواسطة الزهاد والصوفية؟

---

(١) يقول القاضى أبو يعلى فى حديثه عن ابن أبى الدنيا (٢٨١هـ). "وقد حدث فى عدة من تصانيفه عن رجال عن أحمد، حدث فى كتاب (الجائعين) وفى كتاب (القناعة) وفى كتاب (إصلاح المال) وفى كتاب (البكاء) عن البرجلانى عن أحمد، فى كتاب (مداراة الناس) وفى كتاب (الأضاحى) عن أبى بكر الأثرم عنه" طبقات الحنابلة، جـ١، ص١٩٣.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ١٠، ص٣٢٩.

(٣) ن.م والصفحة.

ويحسن بنا أن نناقش فكرة أن التصوف هو الثورة الروحية فى الإسلام.. فإن هذا القول يُعد من العبارات التى تعطى مدلولاً أضخم بكثير من المعنى الحقيقى لها.

لقد أفاض المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى فى كتابه "التصوف.. الثورة الروحية فى الإسلام" فى القول بأن التصوف هو الثورة الروحية التى تشبع العاطفة وتغذى القلب. وأن التصوف كان انقلاباً عارماً على الأوضاع والمفاهيم الإسلامية التى حددها الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة.

ولا نجد بهذا الصدد إلا رد علماء السنة: فهم يدعون ببساطة إلى إتباع السلف الصالح، بدلاً من افتعال هذه الثورة واستخدام منهجهم فى معرفة الإسلام كما عرفوه، لأن الإسلام نفسه كان ثورة على العقائد الوثنية والأوضاع الاجتماعية السائدة فى الجزيرة العربية قبله.

وإذا جاز استخدام الاصطلاحات السياسية فى ميدان الفكر الفلسفى أو الصوفى، فإن معنى الثورية التى يقصده أستاذنا، قد يشير إلى تخلف المناهج الأخرى غير التصوف، وهنا نرى دأب البعض، وخاصة بعض المستشرقين على تشويه نظريات شيوخ السنة، من ذلك أيضاً تشويه "فكر المسلمين عن الحركة الوهابية"[(١)] فى العصر الحديث.

وأصبح من المألوف أحياناً أن توسم الحركة السلفية بالرجعية، وهو وصف لا يتفق مع الحقائق التاريخية.

لقد قدم علماؤنا نماذج ممتازة لشخصيات ثورية، كانت تثور بدافع إخلاصها لمنهجها، على كافة مظاهر السلطة المنحرفة، وتحارب الجمود والتخاذل ومظاهر الكهنوت والبدع، ولا تخضع لأسباب الخنوع والمذلة.

إن الحركة السلفية تعادى البدع الممثلة فى "بقايا الوثنية، وما ابتدعه الأجيال المتأخرة، وتسللات الحضارة الدخيلة".[(٢)]

---

(١) د. محمود قاسم، الإسلام بين أمسه وغده، ص ٣٥.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية، مادة أحمد بن حنبل، بقلم لاوست.

لهذا يحسن بنا أن نقف قليلاً عند الاتجاه الذى يعد ثورياً لابن حنبل أن ثوريته تتمثل فى رفضه البات الحاسم الذى كلفه صنوفاً من الآلام والعذاب لا تطاق فى سبيل الدفاع عن عقيدته ومنهجه السلفى فى مواجهة الفقهاء والمتكلمين المعارضين الذين ساندهم الدولة العباسية حينئذ بالقوتين المعنوية والمادية معاً، "ولقد ابتليت السنة الإسلامية فى شخصه، فكان فى صبره - لو صبر - فوزها ونهوضها، وفى ضعفه لو فتن سقوطها وخذلانها". (١)

وبوسعنا أن ننظر إلى النتائج المحتملة التى كانت ستترتب على انهياره وتسليمه، بتأثير القوة والجبروت، على مذهب أهل السنة الجماعة برمته.

يقول باتون: "وأنا نعتقد بأن الإبقاء على السنة وصيانتها، قد أتى بخير النتائج وأعظمها فائدة. ويمكن أن نتجاوز ذلك إلى القول بأن الإسلام، إذا كان ينبغى المحافظة على جوهره وطابعه ليظل إسلاماً فما من سبيل يبلغ به هذه الغاية أفضل من سبيل المحافظة على السنة والاستمساك بعراها". (٢)

وسنعرض فيما يلى لجانب الزهد فى شخصية الإمام أحمد بحيث نبدأ بعلاقته بالحارث المحاسبى، ثم بيشر الحافى، وأخيراً نوضح الزهد عنده.

أ . علاقته بالحارث المحاسبى:

يرجع البيهقى (٤٥٨هـ/١٠٦٥م) أنه كره ما اشتغل به المحاسبى من علم الكلام، أما ابن كثير فإنه يرجع أن ما فى كلامه - هو وأصحابه - من التقشف وشدة السلوك والمحاسبة الدقيقة، التى لم يأت بها الشرع.

ويبدو أن الاحتمالين صحيحان وإذ أننا نعثر ضمن النصوص التى أوردتها المصادر المختلفة ما يؤيد ذلك.

---

(١) ولتر.م باتون، أحمد بن حنبل والمحنة، ص٣٥.

(٢) ن. والصفحة.

فقد ورد على لسان الإمام ابن حنبل "أنه يكره الكلام فى الوساوس والخطرات، لأنه لم تتكلم بها الصحابة والتابعون".[1] وأمامنا هو أحرص الناس على التقيد بالسنة وأقوال الصحابة، لأن منهجه يستند على هذا الأساس، ولكنه يخشى هذا التعمق الذى يؤدى إلى الاختلاف، ما دام لم يأت النقل، وهو نفسه قد جرب هذه المحاولة وأفصح عن صعوبتها، إذ سئل عما إذا كان قد تعلم العلم لله. يريدون بذلك توافر النية فأجاب: "هذا شرط شديد"، أى أنه وجد صعوبة فى تحقيقه إذ يقول أما لله فعزيز، ولكن حبب إلى شيء فجمعته".[2]

أما قصة سعى ابن حنبل لحضور جلسة المحاسبة مع أصحابه الخفاء وإعجابه بحالهم، ثم نهيه عن صحبتهم فإنها ربما تُعد من قبيل محاولة التوفيق بين الشيخين، إن كان ابن الجوزى يفسر موقف ابن حنبل فيها بالتمسك بالسنة والنهى عن البدعة فيقول: "وقد كان الإمام أبو عبد الله أحمد بن حنبل لشدة تمسكه بالسنة، ونهيه عن البدعة، يتكلم فى جماعة من الأخيار إذا صدر منهم ما يخالف السنة، وكلامه ذلك محمول على النصيحة للدين".[3]

ولكن المحاسبى - من جهة أخرى - كان يحمل التقدير لابن حنبل، مؤيد موقفه من المحنة ولأن "أحمد بن حنبل نزل به ما لم ينـــزل بسفيان الثورى والأوزاعى".[4]

ب. صلته ببشـر الحافى:

يبدو أن التعاطف بين ابن حنبل وبشر الحافى كان مبنياً على أسس حقيقية بسبب الاتفاق فى الآراء والاتجاهات، ولا ترجع إلى الصبغة الغالبة على تأليف القرن الثالث الهجرى، التى بدأت تنسج خيوط الود بين بعض الفقهاء والزهاد. ودليلنا

(١) النابلسى، مختصر طبقات الحنابلة، ص ٧٣.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ١٠، ص ٣٣٠. وأبو يعلى، طبقات الحنابلة، جـ٢، ص ٣٠٧.

(٣) ابن الجوزى، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص ١٥٨.

(٤) ن.م، ص١٢١.

على التعاطف الحقيقى بين الشيخين نلتمسه فى اتفاقهما من حيث بعض الآراء فى الزهد، فضلاً عن كونهما محدثين، فمن الثابت أن بشر الحافى طلب الحديث فى البداية، ثم أقبل على العبادة واعتزل الناس.[1] وقد عده ابن حبان من الثقات، كما وثقه أيضاً الدارقطنى (٣٨٥هـ/٩٥٥م)، وقال عنه: "إنه لا يروى إلا حديثاً صحيحاً وربما تكون البلية ممن يروى عنه".[2] وهكذا أعطاه الجرح والتعديل حقه ووثقوه.

ولكن المصادر لم تفصح عن سبب تركه رواية الحديث وسبب كراهيته للرواية "ودفن كتبه لأجل ذلك".[3]

ويعطينا ابن عساكر تفاصيل أكبر عن زاهدنا، فيصفه بأنه الزاهد المعروف بالحافى، ويذكر أنه قدم الشام واجتاز جبل لبنان. أما عمن حدث عنهم، فهم مالك بن أنس، فضيل بن عياض، وعبدالله بن المبارك وآخرين.[4]

ولعل هذه السلسلة من المحدثين والزهاد هى التى دفعت بالبشر إلى تدوين كتاب "الزهد" الذى أشار إليه صاحب "الفهرست" والذى نقرأ منه شذرات فى كتاب "الزهد" لابن حنبل، مما يؤكد لنا ميل الإمام له وتأييده لأفكاره.

ولكن مما يلفت نظر الباحث، إنه مع تعاطف بشر مع الإمام أحمد، إلا أنه اختار مذهب الثورى "فى الفقه والورع جميعاً".[5] أما النص الوارد بنفس هذا المعنى بتاريخ ابن عساكر فهو أن بشراً تأدب بمذهب أبو سفيان الثورى ففاقه، غير أن سفيان له السبق فى السن والعلم".[6]

---

(١) ابن كثير، البداية، جـ١٠، ص ٢٩٧.

(٢) ابن حجر، تهذيب، جـ١، ص ٤٤٥.

(٣) ن.م والصفحة.

(٤) تاريخ ابن عساكر، جـ٣، ص ٢٢٨.

(٥) ابن حجر، تهذيب التهذيب، جـ١، ص ٤٤٥.

(٦) تاريخ ابن عساكر، جـ٣، ص٢٣٣.

ومثل هذه المقارنة تعطينا الشواهد على وقوف هؤلاء المشايخ فى صف واحد تضمهم حلقات الحديث والفقه والزهد، فهم أئمة يقتدى بهم فى هذه المجالات. لقد أوجد المنهج السلفى ارتباطاً وثيقاً بينهم، وخلق الوحدة فى نظرياتهم بالرغم من اختـلاف البلدان التى أقاموا فيها. فإن بشراً الحافى من أبناء خراسان (أفغانستان) [1]، ولكنه اشتهر بانتمائه للبغداديين لإقامته ببغداد مدة طويلة [2]، وظل انتمائه لمدرسة بغداد هو الغالب إذ يذهب إبراهيم الحربى - أحد تلاميذ الإمام أحمد وفى وصف رجاحة عقله "لو قسم عقله على أهل بغداد لصاروا عقلاء وما نقص من عقله شيء".[3] ولكن هذا لا يمنعه من الاسترشاد بآراء سفيان فقيه الكوفة وزاهدها:

من ذلك أننا نراه يستشهد بقول الثورى فى مسألتين:

أحدهما: عن الرجل إذا مر بمن يلعب الشطرنج، هل يسلم على اللاعبين أم لا فأجاب مستنداً إلى قول سفيان الثورى "يسلم ويأمر" أى يأمر بالترك، عملاً بقاعدة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

والمسألة الثانية التى يذهب فيها إلى قول الثورى هى: "كل من تخوفت من طعامه أن يفسد عليك فلا تجبه"!! [4] فأكد بذلك ضرورة تحرى الطعام التى سنرى ابن حنبل يضعها أساساً "لاطمئنان القلوب".

وهكذا كان التجاوب بين الزهاد الثلاثة: الرأى لسفيان الثورى يؤيده بشر الحافى، ويسجله لنا ابن حنبل فى كتابه "الزهد". ثم يؤيده أيضاً ويضع له الأساس النظرى من آيات الكتاب.

ولم يكن بشر يقبل من أحد شيئاً سوى من السرى السقطى، لأنه يرى فى السرى الزاهد الحقيقى، فهو "يفرح بخروج الشيء من يده، ويتبرم ببقائه عنده،

---

(١) ابن حجر العسقلانى، تهذيب، جـ١، ص ٤٤٥.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ١٠، ص ٢٩٧.

(٣) ن.م ٢٩٨.

(٤) ابن حنبل، الزهد، ٢٧٥.

فأكون أعينه على ما يحب". [1]

ومن هذا العبارة نفهم رأى بشر فى الزهد واتفاقه مع ابن حنبل فى تحرى الأكل من المصدر الحلال، والتحرز الشديد من الشبهات.

ونظر الشيخان إلى الفقر كعامل هام يقوم عليه الزهد ولأن الغنى يفتن بينما يستدعى الفقر الصبر على الحرمان.

ويقول ابن حنبل: "ما أعدل بالفقر شيئاً، وما أعدل بالفقر شيئاً، أنا أفرح إذا لم يكن عندى شيء" [2]، ويستمد إمامنا هذه النظرة من إحساسه بمدى المعاناة التى يتكبدها الفقير فى صبره على الفقر، فيتساءل "أتدرى الصبر على الفقر أى شيء هو؟" ويقارن بينه وبين الغنى الذى توافر له أسباب الحياة المترفة ويقول "كم بين من يعطى من الدنيا ليفتتن، إلى آخر تزوى عنه". [3]

ولكن بشر الحافى لا يفصح عن سبب تفضيله الفقر على الغنى، فيسرد المقارنات سرداً، دون الاستناد إلى سبب مقنع - كالمعاناة التى يراها ابن حنبل سبباً لتفضيله الفقر فيقول مثلاً "العبادة لا تليق بالأغنياء"!!

ويشبه الغنى المتعبد كالروضة المطلة على مكان إلقاء القمامة، بينما العبادة للفقير كالعقد الجوهر فى جيد الحسناء. [4] إلا أنه يعود يتلمس السبب فيراه فى الورع فيذكر أن "التقوى لا تحسن إلا فى الفقر". [5] ومن المحتمل أن الشيخين وقفا فى وجه تيار الترف فى عصرهما واتخذا من الزهد أداة للمعارضة والنقد.

وكان الإمام أحمد يصف بشراً بأنه ليس له نظير إلا عامر بن قيس ولكنه ظل

(١) المكى، قوت القلوب، ج٢، ص١٩٩.
(٢) أبو يعلى، طبقات الحنابلة، ج١، ص١٠، وابن الجوزى، مناقب ص٢٧٣.
(٣) ابن الجوزى، مناقب الإمام أحمد، ص٢٧٣.
(٤) المكى، قوت القلوب، ج٢، ص١٩٢.
(٥) ن.م والصفحة.

يأخذ عليه عزوفه عن الزواج فيقول: "ولو تزوج لتم أمره"[١] وكان موضوع الزواج موضع أخذ ورد سنعود إليه حالاً.

كما نلمح التقدير المتبادل أيضاً بين الشيخين من العبارة التى وردت على لسان بشر، عندما طلب منه أصحابه أن يعلن تمسكه بعقيدة الإمام أحمد التى امتحن فيها - وهى مسألة خلق القرآن - فأجاب متسائلاً فى تعجب يحمل التقدير الكبير: "أتريدون أن أقوم مقام الأنبياء؟"!!

ثم دعا له: "حفظ الله أحمد من بين يديه ومن خلفه".[٢]

ويلح علينا هذا الود العميق الذى يكنه الإمام أحمد لبشر، إذ جاءت النصوص التى تدل على مبادلة التعاطف بين الشيخين. فإلى جانب ما نقرأه على لسان بشر الحافى يصادفنا نصاً آخر يحمل توافق الآراء. فإن ابن حنبل فى وصفه لبشر يقول فى موضوع الشهرة وكراهيته لها "ليتنا نترك الطريق ما كان عليه بشر بن الحرث".[٣] وسنعود إلى هذا النص بعد قليل لأنه يكشف عن أحد جوانب الزهد لدى الإمام أحمد.

ومن المرجح أن البغداديين كانوا يضعون الشيخين فى مرتبة واحدة، ويجدون حرجاً فى ترجيح كفة أحدهما عن الآخر، وإن كان لابد من وصف كل منهما على حدة، فإن ابن حنبل يوصف بأنه "تفخر النساء أن تلد مثله"، أما بشر فهو "مملوء عقلاً من قرنه إلى قدمه".[٤]

وقد أفاض فى عقد المقارنات بين الإمامين على سبيل المقارنة، كما أورد نصاً لبشر يجعل فيه ابن حنبل أفضل منه بسبب أمور ثلاثة فيقول "فضل على بثلاث: بطلب الحلال لنفسه ولغيره، وأنا أطلب الحلال لنفسى، واتساعه للنكاح وضيقى

---

(١) ابن عساكر، التاريخ، ج٣، ص ٢٣٣. وابن كثير، البداية والنهاية، ج١٠، ص٢٩٧.

(٢) الذهبى، ترجمة الإمام أحمد (منتقاة من تاريخ الإسلام)، ص١٨.

(٣) الذهبى، ترجمة الإمام أحمد، ص٢٦.

(٤) ابن عساكر، التاريخ الكبير، ج٣، ص ٢٣٣.

منه، وقد جعل إماماً للعامة وأنا أطلب الوحدة لنفسى".[1]

ونلمح فى عبارة زاهدنا ما يشبه إقراره بالخطأ لأنه لم يتزوج، ولكننا سرعان ما نجده يدافع عن نفسه أيضاً فى هذه النقطة، إذ لما بلغه أن الناس يتحدثون عن عزوبته وينتقدونه بسبب تركه للسنة، دافع عن نفسه محتجاً بأنه مشغول بالفرض عن السنة. ولما ازداد العتاب نحوه، عثر فى الكتاب على آية يتخذ منها سنداً فى ترك الزواج وهى "ولهن مثل الذى عليهن" أى أنه خشى ألا يتمكن من أداء حقوق الزوجية عليه فانصرف عن الزواج لهذا السبب. ثم يورد عبارة قالها الإمام ابن حنبل تختلف تماماً عما أسلفنا الإشارة إليها - الواردة فى تاريخ ابن عساكر - إذ يتضح فيها أن ابن حنبل يرفع من شأن الحافى لهذا السبب، فبعد أن كان يتمنى أن يتم له الأمر بالزواج يقول هنا "وأين مثل بشر؟ إنه قعد يرى، إلى مثل حد السنان".[2]

ومع هذا، فالظاهر أن الروايات الصوفية لما أخفقت فى الإقناع بترك بشر الحارث للزواج، ومخالفته بذلك السنة، عادت تتلمس طريقها فى إطار اختلاف الرؤيا المعتادة، إذ يرى بشر فى المنام، ويسأل عن الدرجة التى بلغها عند ربه ﷻ : "رفعت سبعين درجة فى عليين، وأشرف بى على مقامات الأنبياء، ولم أبلغ منازل المتأهلين".[3]

والذى يعنينا من كل هذا هو القول بأن ترك بشر الحافى للزواج لم يكن بسبب أثر مسيحى، أى تقليده للرهبان، فإنه لم يتخذ منهم مثالاً يقتدى به، ولكنه ظل يتعذر طوال حياته بسبب ترك السنة ويحاول أن يجد المبررات. فإما أن يتلمس العذر من عدم استطاعته الوفاء بحقوق الزوجية عليه كما نصت الآية، أو أنه ظل آسفاً لهذا التقصير، إذ وجد فى عزوبته ما يستدعى الاعتذار، وفضل على نفسه صاحب العيال. فقد قصده رجل فقير يطلب منه الدعاء، فنصحه بأن يتحين الفرصة عندما

---

(١) المكى، قوت القلوب، ج٢، ص ٢٤١.

(٢) ن.م والصفحة.

(٣) ن.م والصفحة.

يخبره أولاده بنفاذ الدقيق والخبز، ثم يدعو الله "فى ذلك الوقت، فإن دعاءك أفضل من دعائى". [1]

فإذا ما عرضنا لناحية الزهد، فإن غرضنا تأكيد الفكر التى نحاول البرهنة عليها، وهى أن أئمة شيوخ الزهد - كالثورى وابن المبارك والأوزاعى وابن حنبل من الزهاد الأوائل - كانت حياقم مكتملة الحلقات.

وكانت إمكانياقم العقلية واهتماماقم الثقافية متعددة النواحى، بلغت حداً من الخصوصية يصعب معها على الباحث إبراز أحدها دون أخرى. ولقد كان ابن تيمية واعياً لهذه الحقيقة عندما سمى شيوخ السلف بأهم "مشايخ أهل الكتاب والسنة" [2] ، أى بعبارة أخرى، أهم الشيوخ الذين لم يخرجوا فى مذاهبهم - سواء كفقهاء أو مفسرين أو أصحاب قلوب وأرباح سلوك - عما خطه الكتاب والسنة. لقد قاموا "بحقائق الدين علماً، وقولاً، وعملاً، ومعرفة، وذوقاً" [3]، وظلوا حريصين على ذلك طوال العصور والأزمنة، يتلقونه جيلاً عن جيل بمنهج ثابت لا يحيدون عنه، فالدين - كما يرى الإمام أحمد - هو "كتاب الله ﷻ وآثار وسنن وروايات صحاح عن الثقات بالأخبار الصحيحة القوية المعروفة، ويصدق بعضها بعضا، حتى ينتهى ذلك إلى رسول الله ﷺ وأصحابه رضوان الله عليهم والتابعين وتابعى التابعين". [4]

ولعل هذا النص وضح لنا أحد الأسباب التى دعت ابن حنبل للخوض فى غمار الحياة الوجدانية والكتابة فى الزهد. فقد مر بنا أنه كتب "المسند" ولما سئل عن سبب كتابته له برغم من كراهيته لوضع الكتب أجاب "عملت هذا الكتاب إماماً، إذا اختلفت الناس فى سنة رسول الله ﷺ رجعوا إليه". [5]

---

(١) المكى، قوت القلوب، ج٢، ص ١٩٣.
(٢) ابن تيمية، كتاب التصوف، ص ٢٣٣.
(٣) ن.م ٥٧٢.
(٤) أبو يعلى، طبقات الحنابلة، ج١، ص٣١.
(٥) أبو يعلى، طبقات الحنابلة، ج١، ص١٨٤.

ومن اليسير أن نستنتج إنه لنفس السبب حرص على الكتابة فى الزهد الذى كتبه على نمط رواية الأحاديث أى بالأسانيد أقوال السابقين فى الموضوع.

والظاهر أنه استرشد أيضاً بعبد الله بن المبارك الذى كتب فى الزهد قبله [١]، أى مضمون كتاب ابن المبارك على التيار السلفى الصحيح، مقابل الاتجاه الصوفى فى عصره الذى يتزعمه الحارث المحاسبى، فكان يحض على كتب ابن المبارك، وينصح بقراءتها "حسبك بها، ولا تبال بسماع غيرها" [٢]، لأن موؤلفها تتبع طريقة النقل الصحيح الصادق ونرى الإمام يغضب لمن يتهم ابن المبارك بالكذب فيقول: "من كذب أهل الصدق فهو الكاذب". [٣]

كان الإمام ابن حنبل إذن فى زهده لا يخرج عن دائرة السابقين، كما حرص على الاقتداء فى سلوكه الشخصى بصفة خاصة بالحسن وابن سيرين وإبراهيم بن أدهم. [٤] كذلك أراد – سواء فى آرائه أو سلوكه. أن يعارض المظاهر التى اتخذها الصوفية. فلم يكن "لثوبه رقة تنكر، ولا غلظ ينكر" [٥] أى أنه توسط فى ملبسه، فيصفه من رآه بقوله "فإذا رأيته تعلم أنه لا يظهر النسك، ورأيت عليه نعلاً لا يشبه نعل القراء". [٦]

ويعلق ابن الجوزى على ذلك، فيذهب إلى أنه أراد ترك التزى بزى الفقراء كى يزيل عن نفسه ما يشتهر به. [٧]

والظاهر أن الصوفية أثاروا موضوع السعى لكسب الرزق. فكان من رأى ابن حنبل لزوم السوق، أى الاشتغال بالتجارة، حيث تعين على صلة الرحم فيقول:

---

(١) ابن النديم، الفهرست، ص٢٢٨.
(٢) النابلسى، مختصر طبقات الحنابلة، ص١٦١.
(٣) ن.م، ص١٧٠.
(٤) ابن الجوزى، مناقب الإمام أحمد، ص٢٤١.
(٥) ن.م، ص٢٥٤.
(٦) ن.م، ص٢٨٢.
(٧) ن.م والصفحة.

"التجارة أحب إلى من غلة بغداد".[١]

وكان يأمر أولاده أن يختلفوا إلى السوق للاشتغال بالتجارة[٢]، وكره للرجل الجلوس فى بيته منتظراً المنح، مفضلاً خروجه للاحتراف[٣] وتعجب من أمر رجل صاحب عيال ممتنع عن التكسب محتجاً بأن نيته لم تصح لهذا الغرض، إذ يرى الإمام أنه ما دام عليه نفقة عياله "فمن النية صيانتهم"!![٤]

من هذا نرى كراهية ابن حنبل للتكلف فى الخطرات، وتشدد البعض فى تحقيق النية والقعود عن طلب الرزق، إذ يفسر خروج الرجل للتكسب - أى هذا التصرف الظاهر الدلالة - يعبر عن نية توفير القوت للأولاد. وهذا يكفى لصدق نيته، لأنه لا شك يقصد بسعيه حفظهم من الهلاك جوعاً.

إذن ما الداعى لتشدد إمامنا فى تحقيق نظرية الحلال فى المطعم وجعلها أساس تزكية القلوب، مع أننا نراه لا يلزم تحقيق النية؟

كذلك مما يثير دهشة الباحث فى هذا الصدد أيضاً أن لفظ "الحنبلى" ما زلت تتردد حتى وقتنا هذا، دليلاً على التمسك الشديد بأحكام الحلال والحرام، ومن هذه النقطة ظهر الأساس النظرى لزهد الإمام، فإنه فى تفسيره لتزكية القلوب كما رأينا قال: "بأكل الحلا" وأيده بشر بن الحارث.

وقد يبدو التفسير بعيداً عن المعنى، مما يجعل المرء يتساءل أيضاً: هل وقع ابن حنبل فى التفسير الرمزى الذى ابتدعه الصوفية؟

ولكن سرعان ما تتضح الحقيقة، إذ ما تأملنا ظروف العصر من تزايد فى اقتناء الأموال ومظاهر الثراء والغنى بين المسلمين. وكأن ابن حنبل قد رأى أن وراء هذه المظاهر تخطياً لأحكام الحلال. ولعل ترديد الإمام للقول بتفضيله الفقر على الغنى

---

(١) ابن حنبل، الورع، ص١٣.

(٢) ن.م والصفحة.

(٣) ن.م، ص١٤.

(٤) ن.م.

يكشف أيضاً عن دوره فى الميدان الاجتماعى. لقد انضم إلى جماهير المسلمين الغفيرة لكى يشد أزرها، أما محبته للفقر وتفضيله إياه، فلأنه يساعده على نبذ "المادة" فتقوى لديه حياة "الروح".

ثم إن تحرى الدقة المتناهية فى الحلال من الطعام هو المظهر الحقيقى للزهر، إذ يختفى وراءه عوامل الخوف العملى من الله، وإنه لمن المعقول أن تفترض انزعاجه الشديد من إقبال القراء على موائد الأمراء والحكام والأثرياء، فكان يرقبهم عن كثب ويعلن رأيه فيهم "عزيز على أن تذيب الدنيا أكباد رجال وعت صدورهم القرآن!!" [(١)] وينقل لنا ابن الجوزى ثلاث وقائع تدل محاولة الإمام تطبيق فكرة الحلال تطبيقاً شديداً. [(٢)]

وربما لوصف "الحنبلى" تفسير آخر يكشف عن المحاربة العنيفة التى لقيها الإمام أحمد من خصومه العتاه فاستطاعوا بما لهم من نفوذ سياسى أن يسيئوا إلى الشيخ الكبير بالتشهير به على نطاق واسع، لكى يمحو تأثير موقفه المعاند من قلوب جماهير المسلمين الذين اتخذوه إماماً. ونعثر فى هذا الصدد على عبارة قالها أحد أولئك الذين حاولوا شد أزره فى المحنة، قال له "وإنك رأس الناس اليوم، فإياك أن تجيبهم إلى ما يدعونك". [(٣)]

خشى إذن أصحاب السلطة مكانة الإمام على أنفسهم فابتدعوا هذه الفرية، وأصبحت كلمة "الحنبلى" علامة على التشدد المتناهى، لأنه رفض الاستجابة لهم بالقول بخلق القرآن. وظلت الكلمة تتردد بينما الإمام المظلوم برئ مما وسموه به. فمن الثابت أنه فى اجتهاداته الفقهية أكثر يسراً من المذاهب الأخرى فى المعاملات، ثم إن إمامنا كان موضع تبجيل واحترام بواسطة الأغلبية العظمى من معاصريه، إذ يقول أبو نعيم "فمن لا أحصيهم من أهل العلم والفقه، يعظمون أحمد بن حنبل

---

(١) بن الجوزى، مناقب الإمام أحمد، ص ٢٠٠.

(٢) ن.م ٢٦١ وما بعدها.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٠، ص ٣٣٢.

ويوقرونه ويبجلونه ويقصدونه للسلام عليه".[1] فليست هذه الفرية إذن إلا من جانب خصومه المقربين لذوى السلطان.

أما علاقة ابن حنبل بالصوفية - ولا يفوتنا أن نذكر أنه استعمل لفظ الصوفى - فيبدو أنه، فيما عدا معارضته لبعض المظاهر، فإنه كان يتدخل لتوضيح آرائه فيما يثيرونه من مسائل. من ذلك مثلاً، إنه لما سئل: "كيف أكلك؟ كيف نومك؟ كيف جماعك؟"، أجاب إجابة مختصرة، ولكنها تشمل كثيراً من المشكلات التى كان الصوفية سبباً فى ظهورها، فقد قال: "ليس أنا بحصور ولا روحانى"!![2]

ولكننا نلاحظ أنه آثر أن يضع لكتابه فى المضمون الوجدانى اسم "الزهد" لا "التصوف"، فإذا ما أضفنا إلى ذلك عبد الله بن المبارك وبشر الحافى قبله، اللذين وضعا مؤلفين فى الموضوع بنفس الاسم، فإن المغزى يشير إلى تفضيلهم إياه، وربما يدل أيضاً على أنهم وجدوا فى التصوف من دخيل التيارات وغريب الثقافات ما نأى بهم عنه، فآثروا الخوض فى الحياة الزاهدة الإسلامية الأصل والمنبع، والتى عثروا عليها عند السلف فسجلوها وخاضوا فيها متابعين لها ومقتفين أثرها.

أما الرواية المشهورة عن سؤاله لأبى حمزة الصوفى "ما تقول فيها يا صرفى؟" فإنه لم يكن يهدف بسؤاله الاستفسار عما يجهله بقدر ما يود تصحيح الرأى الذى يذهب إليه هذا الصوفى. وهذا ما ذهب إليه القاضى أبو يعلى فى تعليقه على الخبر فيقول "أراد - والله أعلم - بسؤال أصاب أقره عليه، وإن أخطأ بينه له".[3]

وفى تعريف الإمام، تقيد بطريقة أهل الحديث، فنقل رأى أحد السابقين وهو الزهرى (١٢٤هـ / ٧٤١م)، قال "حدثنا سفيان عن الزهرى - أن الزهد فى الدنيا قصر الأمل".[4] ويضيف إلى هذه العبارة أبو طالب اليشكانى - صاحب الإمام

(١) أبو نعيم، الحلية، ج٩، ص١٧١.
(٢) ابن كثير، مناقب الإمام، ص٢٢٣.
(٣) أبو يعلى، طبقات الحنابلة، ج١، ص٢٦٨.
(٤) ن.م ١٠٧.

الذى نقل عنه مسائل كثيرة - (٢٤٤هـ / ٨٥٨م) ما سمعه فيقول "وسئل أحمد، وأنا شاهد، ما الزهد فى الدنيا؟ قال قصر الأمل والإياس مما فى أيدى الناس".[١]

ولم يخرج ابن حنبل فى نظريته فى الزهد عن الإطار التقليدى للقيم التى خاض فيها السلف، ويمكن ترتيب رؤوس الموضوعات التى صاغ حولها آراءه بحيث تنحصر فى تناوله لعلاقة الإنسان بالله تعالى التى يحكمها مبدأ الإخلاص وتوفر النية والتقوى، حياة الإنسان فى الدارين - الدنيا والآخرة - ثم حديثه عن حياة القلوب أو المحبة والرضى.

يرى ابن حنبل أن الصدق والإخلاص هو سبب الرفعة[٢] ، ويعرف التوكل بأنه الاستشراف باليأس من الناس، ويحتج على ذلك بالخليل إبراهيم عليه السلام عندما وضع فى النار.[٣]

ويلخص مذهبه الأخلاقى فى عبارة موجزة، إذ ينصح بأن "كل شىء من الخير تهتم به فبادر به قبل أن يحال بينك وبينه".[٤]

وقد حرصنا على الإتيان بهذه العبارة عقب رأيه فى التوكل مباشرة لأن المقارنة بينهما تفسح مجال الحديث عن تفضيله للوحدة أو العزلة.

فليست هذه الوحدة من النوع الذى خاض فيها الصوفية، لأن تحقيق الخير لا يتم فى صورته الكاملة إلا فى الجماعة، فما السبب إذن فى حضه على الإياس مما فى أيدى الناس؟

إن متابعة حياة ابن حنبل تفصح عن كراهيته التامة للشهرة، إذا كان يتعجب من التفاف الناس حوله، ومشيهم وراءه، ويرى أنه يلى بالشهرة ويفضل عليها خمول الذكر، ويغضب لمن يقول له "لا يزال الناس بخير ما من الله عليهم ببقائك"

---

(١) النابلسى، مختصر طبقات الحنابلة، ص١٨.

(٢) ابن الجوزى، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص١٩٥.

(٣) ن.م ١٩٨.

(٤) ابن الجوزى، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص٩٩.

ويرجو من قائل ذلك ألا يردد قوله مرة أخرى، ويتساءل متعجباً "ومن أنا فى الناس؟".[1] فليست وحدته نوع من الكبر أو التعالى على الناس ولكنه كان يخشى فى الواقع الأثر النفسى لتعظيمهم لشأنه. وهو يعبر لنا عن خشيته بقوله "أخاف أن يكون هذا اســـتدراجاً، أسأل الله أن يجعلنا خيراً مما يظنون، ويغفر لنا ما لا يعلمون"[2] ، ثم إنه فى عبارات أخرى، يفصح عن نفسه الرقيقة التى تكره صحبة الناس لوحشة الفراق[3] ، فالفراق بعد الألفة عسير على النفس التى رقت بالعاطفة والود.

وفى تأملنا عن العزلة أو الخلوة، نرى إيجابية الفكر الحنبلى إذ يفضل الخلوة لأنها عنده، وهى عبارة عن إجابته لمن سأله كيف حالك؟

أجاب: "كيف أصبح من ربه بأداء الفرض؟ ونبيه يطالبه بأداء السنة والملكان يطالبانه بتصحيح العمل ونفسه تطالبه بهواها؟ وإبليس يطالبه بالفحشاء؟ وملك الموت يطالبه بقبض روحه؟ وعياله يطالبونه بالنفقة؟[4]

معروف الكرخى: (٢٠٠هـ/٨١٥م)

إن حلقات الشيوخ التى تربط مدرسة بغداد بعضها ببعض، تجعل عندهم قيم الحياة الإسلامية شديدة التماسك، لا تكاد تختلف فى ملامحها إلا من حيث المنازع الشخصية والانطباعات الفردية الضئيلة. أما الطابع العام لها فهو التمسك بنصوص الكتاب والسنة، ويشكلون وحدة مترابطة تدافع عن الطارئ من الآراء والنظريات. وسيظهر من خلال عرضنا لآرائهم دور كل منهم فى هذا الميدان.

ومن الشيوخ بغداد، معروف الكرخى، والذى اشتهر "بالزهد والعزوف عن

---

(١) ابن الجوزى، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص٢٧٦.
(٢) ن.م ٢٧٧.
(٣) أبو يعلى، طبقات الحنابلة، ج١، ص١٨٦.
(٤) ابن الجوزى، مناقب، ص ٢٨٤ وطبقات الحنابلة، ج١، ص٥٧.

الدنيا، يغشاه الصالحون، ويتبرك بلقائه العارفون، وكان يوصف بأنه مجاب الدعوة، ويحكى عنه كرامات".[1]

وكان شيخاً لشيوخ آخرين - منهم تلميذه السرى السقطى "والسرى خال الجنيد كما هو معروف. فمن الخطأ إذن أن نربط مدرسة بغداد فى الزهد بالحارث المحاسبى وحده وننسى الإمام أحمد بن حنبل، وقد تبادلوا الصلات معه، أو نقلوا عنه بعض المسائل كمعروف والجنيد.

وإذا نقبنا فى قصة إسلام معروف الكرخى، فهل نستدل منها على تأثير مسيحى؟

الواقع أن سبب إسلامه (لو صح) يؤيده أن الدين الجديد كان المسيطر على قلب هذا الزاهد، لأنه منذ طفولته ورفض عقيدة التثليث الذى حاول مؤدبه أن يلقنه إياها، وأجاب فى حزم وقطع: "بل هو الله أحد"[2] ومضى فى العمل الذى يحض عليه الكتاب والسنة فيقول "طلب الجنة بلا عمل ذنب من الذنوب، وانتظار الشفاعة بلا سبب نوع من الغرور وارتجاء رحمة من لا يطاع جهل وحمق".[3]

والعبارة واضحة الدلالة على الحث على العمل والتعلق بالأسباب، وهو المبدأ الذى حرص على اتباعه زهاد السلف عملاً بالاقتداء ونبذ ما طرأ من أفكار. وفى نص آخر نرى معروض الكرخى يذم الجدل وأصحابه بقوله "إذا أراد الله بعبد شراً، وأغلق عنه باب العمل وفتح عليه باب الجدل".[4]

أما عن رأيه فى التوكل: فقد استمده من الحديث، إذ لما سئل عن المصدر الذى استقى منه دعائه، قال سمعت إن النبى ﷺ كان يدعو بهذا الدعاء وذكر أسانيده. وكان دعاؤه: "اللهم إن قلوبنا ونواصينا بيديك لم تملكنا منها شيئاً، فإذا فعلت ذلك

---

(١) البغدادى، تاريخ بغداد، ج١٣، ص ١٩٩ وأبو يعلى، طبقات، ج١، ص٣٨١.

(٢) ابن العماد، شذرات الذهب، ج١، ص٣٦٠.

(٣) ن.م والصفحة.

(٤) الذهبى، سير أعلام النبلاء، المجلد ٧، قسم ١، ورقة ٨٩-٩٠.

بها فكن أنت وليها واهدها إلى سواء السبيل".[1]

ولكنه لا ينفى جانب المسئولية الفردية، إذ يرى أن السبب فى أداء سجدتى السهو، وهو لعقاب القلب لأنه اشتغل وغفل عن الصلاة.[2]

وكان معروف موضع إعجاب الإمام أحمد بن حنبل لأنه يمثل عنده العلم الصحيح الذى ينبغى تحصيله بالعبارة التى وردت فى أكثر من مصدر وهى: "أيراد من العلم إلا ما وصل إليه معروف؟!".

وهنا يحتمل أحد أمرين: الأول، وهو أن الإعجاب كان متبادلاً بصفة حقيقية بين الشيخين فإن القاضى أبا يعلى يذكر أن معروفاً وصف الإمام أحمد بعد أن رآه بأنه "فتى عليه آثار النسك".[3] أما الاحتمال الثانى فإنه مما يلفت نظر الباحث كثرة الروايات التى تعبر عن المودة المتبادلة بينهما، والتى قد تعنى رغبة كلا الجانبين - الصوفية من ناحية والفقهاء من ناحية أخرى - إلى تضييق شقة الخلاف بينهما.

ولكن الاتجاه السلفى الأخير - وممن يعبر عنه الشيخ محمد حامد الفقى - ينقد بشدة بعض النصوص الواردة عن معروف الكرخى، إما لأنها تتضمن أقوالاً تخالف الأحاديث، أو تحتوى على أحد مظاهر الشرك كوصف قبر معروف بأنه "الترياق المجرب".[4]

ومن الطريق ما ينقل عن معروف فيما يتصل بدوامة العمل، ولو فى نطاق الذكر باللسان - ما نقرأه فى "سير أعلام النبلاء" حيث يقول الذهبى وقص إنسان شارب معروف، فلم يفتر من الذكر، قال: كيف أقص؟ فقال: أنت تعمل وأنا أعمل.[5]

---

(١) البغدادى، تاريخ بغداد، ج١٣، ص١٩٩.

(٢) ن.م والصفحة وأبو يعلى، طبقات الحنابلة، ج١، ص٣٨٢ والذهبى، سير أعلام النبلاء، مجلد٧، قسم١، ورقة ٨٩.

(٣) أبو يعلى، طبقات الحنابلة، ج١، ص ٣٨١.

(٤) تعليقة ١ من نفس المصدر، ص ٣٨٢.

(٥) الذهبى، سير أعلام النبلاء، مجلد ٧، قسم ١، ورقة ٩٠.

السري السقطي: (٢٥٣ أو ٢٥٦هـ / ٨٦٧ أو ٨٦٩م)

كان السرى تلميذ معروف الكرخى، وهو خال أبي القاسم الجنيد[١] أى أنه ينتمى إلى الحلقة البغدادية فى دائرة الاهتمام بأعمال القلوب، كما تضخمت صلته التأثيرية القوية بالإمام أحمد بن حنبل فى ترديده لنظرية الحلال، ومناداته بوجوب التحرى الدقيق للتأكد من تحقيق هذا المبدأ ولهذا اشتهر السرى بخصائص ثلاثة، طيب الغذاء، وتصفية القلب، وشدة الورع[٢]، وكان ابن حنبل يعرف بالصفة الأولى خاصة أى أنه "الشيخ الذى يعرف بطيب الغذاء".[٣]

كذلك كان السرى من أوائل الذين تكلموا فى محبة الله، وبلغ الغاية القصوى من نظرية العشق الإلهى، إذ يخبرنا عن نفسه: "لو قلت أن هذه الجلدة يبست على هذا العظم من محبته لصدقت".[٤] كما ينشد الشعر مصوراً حبه العميق لله عز وجل فى أدق معنى وأقواه فى قوله:

ومن لم يبت والحب حشو فؤاده لم يدر كيف تفتت الأكبـاد[٥]

فهو إلى جانب اهتمامه بتنفيذ مبدأ الحلال، فإن موضوعات تصفية القلوب وشدة الورع استأثرت باهتمامه، ولعله من أوائل الزهاد الذين تحدثوا أيضاً عن التفرقة الدقيقة بين الرضا والصبر، فنراه فى تعريفه للصبر يقول "أن تكون مثل الأرض تحمل الجبال، وبنى آدم"ن ومع هذا، فإنها - أى الأرض - لا تشكو ولا تئن "ولا تسميه بلاء، بل تسميه نعمة وموهبة من سيدها".[٦]

وتبدأ نظرية الزهد عنده من حيث الزهادة فى الدنيا، والعزلة والوحدة، لأن

---

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج١، ص ٢٨٢.
(٢) أبو نعيم، الحلية، ج١٠، ص١٢٦.
(٣) ن.م والصفحة وابن الجوزى، صفة، ج٢، ص ٢١٣.
(٤) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج١، ص ٢٨٢.
(٥) أبو نعيم، الحلية، ج١٠، ص ١١٩.
(٦) ن.م ١٢٠.

"الدنيا كلها فضول، إلا خمس خصال: خبز يشبعه، وماء يرويه، وثوب يستره، وبيت يسكنه، وعلم يستعمله". ولكنه فى الوقت نفسه يحرص على الجمعة والجماعة[1] وذلك إتباعاً للسنة بحذافيرها "لأن قليل فى سنة خير من كثير فى بدعة".[2]

وتمسكه هنا بالنسبة - إلى جانب التعاطف الشديد مع الإمام أحمد بن حنبل - يظهر لنا التيار السلفى الذى برز بمدرسة بغداد لكى يغذى الحياة الوجدانية بدعائم إسلامية ثابتة، وبعيدة تماماً عن تأثير الثقافات الأجنبية.

فالسرى يحرص على الجمعة والجماعة، ويتحرى طيب الغذاء فيقول: "اشتهى أن آكل أكله ليس لله فيها على تبعة، ولا أحد على فيها منه، فما أجد إلى ذلك سبيلاً"[3]، فهو فى هذه العبارة يتفق مع ابن حنبل تماماً فى مبدأ الحلال، والتمسك بهذا المبدأ، واعتباره أساس الزهد وتزكية القلوب، تمثل بأهل الورع السابق، إذا لما "ضاقت عليهم الأمور فزعوا إلى التقلل".[4]

كذلك يتضح تأثره بابن حنبل فى تعظيمه للحديث، إذ يجعل منه مرحلة ضرورية يبدأ منها الزاهد فإذا "ابتدأ الإنسان ثم كتب الحديث فتر، وإذا ابتدأ بكتب الحديث ثم تنسك نفد".[5] ويكاد يتفق مع الإمام أحمد فى تعريفه التوكل الذى وصفه ابن حنبل بأنه الاستشراف من الناس، فإن السرى يذهب إلى معنى قريب من هذا، لأن التوكل عنده هو "الانخلاع عن الحول والقوة".[6]

ولعل اتفاق السرى مع ابن حنبل فى مثل هذه القيم، جعلت الزهاد يضعونه فى

---

(١) أبو نعيم، الحلية، جـ١٠، ص١١٩.
(٢) ابن الجوزى، صفة ج٢، ص ٢١٦.
(٣) ابن خلكان، وفيات ج١، ص ٢٨٣ وابن كثير، البداية، ج١١.
(٤) أبو نعيم، الحلية، ج١٠، ص ١١٦، ص١٣ والحلية، ج١، ص١٦٦.
(٥) ن.م ١٢٥.
(٦) ن.م ١٣٦.

مصاف الإمام أحمد وبشر الحافى.[1]

وإن هذه المقارنة تشير إلى تمسك الثلاثة بمنهج واحد فى الزهد، وهو بلا شك مرتبط بالسنة الذى مكنهم من الوقوف فى وجه التيارات الغريبة عن الإسلام. وها هو السرى يعترض على نظرية تقسيم العلم إلى ظاهر وباطن، ويصرح فى جلاء بأن "من أدعى باطن علم ينقض ظاهر حكم فهو غالط".[2]

ويستمد السرى مذهبه الأخلاقى من أسس إسلامية بحتة فإن الخصال الأربعة التى تنفع العبد هى "العلم والأدب والعفة والأمانة".

الجنيـــد: (٢٩٧هـ/ ١٠٠٩م)

يُعد الجنيد سيد طائفة الصوفية كما يذكر القشيرى.[3] وكان التصوف فى عصره قد اقترب من الرحلة التى أصبح فيها منهجاً للمعرفة، وبدأت معالم الكشف تتخذ أحد الصور الخطيرة بادعاء بعض الصوفية سقوط التكاليف. ووقف الجنيد فى وجهها بعنف وأعلن "أن الذى يسرق ويزنى أحسن حالاً من الذى يقول هذا، وهو عندى عظيمة".[4]

لقد اتخذ الجنيد هذا الموقف لأنه بدأ فقيهاً، وكان يفتى وهو ابن عشـــرين سنة [5]، كما أسند الحديث ونقل عن الإمام أحمد بعض المسائل.[6]

ويمثل الجنيد أحد المراحل التى ظهر فيها بداية تأثير الزهاد بالتصوف. فقد لاحظنا أن الاتجاه الغالب للزهاد لا يقترب صوب "علم المعرفة"، ولم يتخذوا اسم

---

(١) ن.م ١٢١.
(٢) ن.م ١٢٠.
(٣) الرسالة القشيرية، ص١٨.
(٤) ن.م، ص١٩.
(٥) ابن الجوزى، المنتظم، ج٦، ص ١٠٥.
(٦) أبو يعلى، طبقات الحنابلة، ج١، ص١٢٧، والنابلسى، المختصر، ص ٨٩.

"العارفين" أى كانوا يسلكون الطريق الوجدانى المعتاد الذى غلب عليه اسم الزهاد من اتباع الورع، والحض على التقوى، والحديث عن القيم الدينية التى تتناول الدنيا والآخرة، وكانت الدائرة التى ينحصر فيها الزهد متداخلة بين المجاهدة للنفس وترك الشهوات، والحث على تقوية الوازع الدينى فى إطار إسلامى بحت، أى انحصرت فى الاتجاه العلمى الأخلاقى. فهل اضطر الجنيد إلى استخدام أسلوب العصر فى مجابهة تيار التصوف الفلسفى الذى بدأت تتضح معالمه؟

للإجابة على هذه السؤال، يقتضى البحث أولاً فى المصطلحات التى استخدمها فى التعبير عن آرائه. إنه تكلم عن القديم والمحدث، أى استعمل اصطلاحات المتكلمين والفلاسفة. وقد يبدو لأول وهلة أنه تأثر بالمحاسبى الذى كان يذهب إلى منزله ويدعوه للخروج معه، وبالرغم من أن الجنيد كان فى بداية الأمر يتزعج من الخروج إلى الطرقات والتعرض بذلك للآفات والشهوات - كما يخبرنا عن نفسه - إلا أنه سرعان ما كان يستجيب للصوفى المتكلم ويغرقه فى أسئلته المتعاقبة.[1]

ولكن هذه القصة التى يذكرها صاحب "حلية الأولياء" تضع الجنيد فى صورة الكاره لصحبة المحاسبة الذى يضطر تحت الإلحاح إلى إجابته إلى طلبه. بعبارة أخرى فإن المحاسبى هو الذى يسعى لها وليس الجنيد، ثم يقول أبو نعيم: "ثم اشتغل بالعبادة".[2] ونفهم من هذه العبارة أن الجنيد انصرف عن مصاحبة الحارث المحاسبى. وكانت آراؤه الخاصة جعلته سيد الطائفة.

واتخذ الجنيد موقف الخصومة من علم الكلام المبتدع فى الدين فهو القائل "أقل ما فى الكلام سقوط هيبة الرب من القلب، والقلب إذا عرى من الهيبة بالله عرى من الإيمان".[3]

كذلك خاض فى الموضوعات الطارئة التى لم يعرفها الزهاد من قبل، منها

---

(١) أبو نعيم، حلية الأولياء، ج١٠، ص ٢٥٥-٢٥٦.

(٢) أبو يعلى، طبقات الحنابلة، ج١، ص ١٢٧.

(٣) السيوطى، صون المنطق والكلام، ص ٧٤، تحقيق د. النشار، طبعة الخانجى، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م.

دعوى سقوط التكاليف التى عارضها الجنيد بعنف كما قلنا، ومنها ظهور ما يسمى بمقام المشاهدة الذى بدأ يتسرب إلى الفكر الصوفى ليتخذ منه نظرية معرفة. أن هذه الفكرة كانت تلح على المحيطين بالجنيد، فيسألونه عنها "هل عاينت أو شاهدت؟". ونعثر فى إجابته على دحضه لنظرية الكشف الصوفى التى يروج لها الصوفية المتأخرين، إذ يجيب "لو عاينت تزندقت، ولو شاهدت تحيرت"، ثم يؤكد العجز التام فى هذا الصدد بقوله فى نهاية العبارة الآنفة: "ولكن حيرة فى تيه، وتيه فى حيرة".[1]

أما حديثه عن الصفات، وتفرقته بين القديم والمحدث، فيبدو أنه تكلم فيها للرد على عقيدة الحلول التى روج لها الحلاج. ومعاصرته للحالج تؤذن البعثور على العلاقة بين آراء الحلاج فى الحلول، وبين تمسك الجنيد بالتفرقة بين القديم والمحدث.

ولا شك أنه رأى أحد مقومات العقيدة السلفية يهتز من أساسه بتأثير فتنة الحلاج، فأراد أن يعيد الصوفية مرة أخرى إلى العقيدة الصحيحة، فأعلن أن "مذهبنا إفراد القديم عن المحدث".[2] وفى تعريفه للتصوف يؤكد فكرة "الاثنينية" ليدحض نظرية "الحلول"، ويفصل بين الله تعالى ومخلوقاته فيعرف التصوف بأنه "صفاء المعاملة مع الله"[3] ، ثم أوضح أن طريق الخيرات كلها مفتوح لمن اقتفى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم واتبع سنته[4] فأعاد بذلك أهل القلوب وأصحاب الإرادات من جديد إلى سبيل السنة، ولهذا أصبح شيخهم المعبر عن أحوالهم ومواجيدهم. ولما لجأ إليه ابن كلاب أحد المتكلمين فى عصره ليسأله عن التوحيد، وأجابه باصطلاحات الصوفية. قال عندئذ ابن كلاب "هذا كلام لا يمكن فيه المناظرة".[5]

وقد تلقف التيار السلفى هذه الآراء للجنيد ليضعه فى مصاف الشيوخ الذين دافعوا عن العقيدة فى أحد المراحل التى كانت معرضة فيها لمخاطر الآراء الأجنبية،

---

(١) أبو نعيم، الحلية، ج١٠، ص ٢٧٤.

(٢) ابن العماد، شذرات، ج٢، ص ٢٢٨.

(٣) أبو يعلى، طبقات، ج١، ص ١٢٨.

(٤) الحلية، ج١٠، ص ٢٥٧.

(٥) ابن العماد، شذرات الذهب، ج٢، ص ٢٢٩.

ويعجب به ابن تيمية ويستشهد بآرائه فى نظرية الفناء.

وأخيراً، تقابلنا الرواية المعتادة التى تتكرر عند موت كل شخصية هامة فى المذاهب المختلفة، وهى الرؤى التى يراها المريدون والأتباع لشيوخ المذهب. فإذا سئل الجنيد فى هذه القصة التقليدية، فلابد أن يجيب بلسان المذهب أيضاً.

وتتلخص إجابته فيما اكتشفه بعد الموت من أن مظاهر التصوف من الإشارات، والعبارات، والعلوم، والرسوم قد غابت كلها وفنيت "وما نفعنا إلا ركعات كنا نركعها فى الأسحار".[1] أى بعبارة أخرى تعبر عن المذهب السلفى أصدق تعبير: لقد ذهبت الوساوس والخطرات هباء منثوراً لا قيمة لها ولا نفع، وبقيت الفاعلية للعمل وحده الذى كان الجنيد معظماً لشأنه أثناء حياته، إذ فسر قوله تعالى: ﴿ وَدَرَسُواْ مَا فِيهِ ﴾ [٧: ١٩] بأنهم تركوا العمل به.[2]

(١) أبو يعلى، طبقات الحنابلة، ج١، ص ١٢٩ وأبو نعيم، حلية الأولياء، ج١٠، ص ٢٥٧.
(٢) أبو يعلى، طبقات الحنابلة، ج١، ص ١٢٨.

سابعاً: مدرسة خراسان (أو أفغانستان)

من الدعاوى التى تستحق النظر فى أبحاث المهتمين بالدراسات الإسلامية من بعض المستشرقين، محاولة إيجاد الصلة المبكرة بين زهاد المسلمين الأوائل بخراسان، وبين البوذية. والمثال على ذلك قول نيكلسون "إن البوذية سادت خراسان قبل الفتح الإسلامى بألف عام، كما سادت فى فارس الشرقية عموماً، من هنا كان لابد أن تؤثر فى نمو الصوفية فى هذه الأصقاع".(١)

ولكنه يعود فيناقض نفسه عندما يذهب إلى أن عامة المسلمين ينظرون بكراهية إلى أتباع بوذا لأنهم وثنيون، ومن ثم "فليس من الغريب، ولا من المحتمل أن يعقدوا معهم أواصر صلة".(٢)

فإذا كان هذا الحكم يصدق على عامة المسلمين كما يرى، فما باله بعلماء خراسان الكبار من الزهاد الأوائل مثل الفضيل بن عياض وعبد الله بن المبارك وغيرهم، الذين وقفوا بالمرصاد لكافة البدع - وهو اصطلاح يعنى به أى تسلل لتأثير أجنبى. كان الفضيل يقول: "أدركت خيار الناس كلهم أصحاب سنة ينهون عن أصحاب البدع وصاحب سنة وإن قل عمله فإنى أرجو له وصاحب بدعة لا يرفع الله له عملاً وإن كثر"(٣)، وكان ينهى عن مخالطة أهل البدع كما سيأتى.

كان تأثير الإسلام إذن قوياً فى نفوسهم. وهذا ما أقره المستشرق نولدكه الذى رأى "أن الحركة الهلينية لم تمس من الحياة الفارسية إلا السطح والقشور، بينما

(١) نيكلسون، الصوفية فى الإسلام، ص٢٤، ترجمة شربية.
(٢) ن.م ٢٣.
(٣) ابن بطة، الشرح والإبانة، ص ٣٢.

استطاع الدين العربى - وهو يقصد الإسلام والحياة العربية أن ينفذا إلى قرارة الحياة الإيرانية ولبابها".[١]

وأيده براون - المستشرق الإنجليزى - ولكنه كان يهدف بتأكيده هذا المعنى إلى نفث روح العداء بين المسلمين - من العرب وغيرهم - وهى دعوى شعوبية "كان غايتها القضاء على الروح الإسلامية فى إيران وفصلها سياسياً عن المجموعة العربية".[٢]

ثم تلقف جولد تسهير فكرة السياحة وحاول إرجاعها إلى الرهبانية ويذهب إلى أن "الكلمتين مترادفتين تماماً".[٣] وهو يعنى الزهاد الذين ساحوا فى البلاد. ولم ينتبه إلى أن المعنى الصحيح للسياحة هو طلب العلم.

قال عكرمة (١٠٧هـ/ ٧٢٥م) وهو مولى ابن عباس وأحد التابعين والمفسرين المكثرين: السائحون هم طلبة العلم.[٤] ثم إن أوائل السائحين فى الإسلام - كما يرى أستاذنا الدكتور النشار: "لم يكونوا زهاداً، بل كانوا محدثين، تفتيشاً وراء الحديث، وتحرياً لمواطنه ولصحة رواته".[٥] وسنرى كيف أفنى عبد الله بن المبارك عمره فى الأسفار حاجاً ومجاهداً، وتاجراً، وطالباً للحديث.[٦]

وفى عرضنا للزهد فى مدرسة خراسان أى أفغانستان، سنبحث فى آراء شيخ من شيوخها؛ عبد الله بن المبارك.

---

(١) بروان، تاريخ الأدب فى إيران، ص١٣.
(٢) د. النشار، نشأة الفكر الفلسفى، ج٣، ص ٥٣٥.
(٣) جولد تسهير، العقيدة والشريعة، ص١٤٨.
(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٩، ص ٢٤٨.
(٥) د. النشار، نشأة الفكر، ج٣، ص ٥٣٧.
(٦) الذهبى، تذكر الحفاظ، ج١، ص٢٥٠.

عبد الله بن المبارك: (١٨١هـ/٧٩٧م)

لا يسع الباحث أمام المواهب المتعددة لشخصية ما، إلا التردد كثيراً حتى يستأثر بأحد النواحى دون الأخرى.

وأمام عبد الله بن المبارك، نقف طويلاً لنتساءل: أى هذه الجوانب تدخل فى نطاق دراستنا؟

لقد أجمع أصحابه على أنه علم من أعلام الفقه والأدب والنحو واللغة والزهد والشجاعة والسعة والفصاحة وقيام الليل والعبادة والحج والغزو والفروسة.[١] ويبدو أن الذهبى تريث طويلاً قبل أن يختار إبراز صفاته وأطلق عليه "الإمام، شيخ الإسلام، عالم زمانه أمير الأتقياء فى وقته".[٢]

إن ابن المبارك يقدم لنا الدليل على أن أصحاب الحياة الوجدانية من شيوخ السلف كانوا يعبرون بحق عن الشخصية المثالية للإنسان المسلم.

وسنحاول أن نكشف عن بعض الجوانب فى شخصيته:

ولد عبد الله بن المبارك عام ١١٨هـ، وعاصر الخلافتين الأموية أواخر أيامها، والعباسية فى مقتبلها، أى أيام الرشيد. وتمدنا النصوص بمعلومات نفهم منها أن الود كان مفتقداً بينه وبين الخليفة العباسى، وقد يرجع السبب إلى استئثار إمامنا الزاهد باهتمام الجماهير. ومما يساعدنا على استخلاص ذلك أنه عندما اتفق وجوده مرة مع الرشيد فى الرقة، تزاحم عليه الناس مما أثار دهشة أم ولد للرشيد عن هذا الإمام الذى تتوافد عليه الناس واستفسرت عمن يكون؟ أجابوها بأنه أحد العلماء القادمين من خراسان فعلقت باقتضاب "هذا هو الملك لا ملك هارون الرشيد الذى يجمع الناس عليه بالسوط والعصا والرغبة والرهبة".[٣]

---

(١) الذهبى، تذكرة الحفاظ، ج١، ص٢٥١ وسيرة أعلام النبلاء، مجلد ٦، قسم ٢، ورقة ٢٥١.

(٢) ن.م ورقة ٢٤٥ وكتاب (العلو للعلى الغفار) للمؤلف، ص ١١٠.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٠، ص ١٧٨ والذهبى، سير مجلد ٦، قسم ٢، ص ٢٤٧.

أما السبب الثانى - وهو الأهم - فيعود إلى ما كان يفعله الإمام من دعوى عدم التعاون مع الخلافة أياً كان نوع هذا العمل. أى حتى ولو كان القضاء. وهنا نرى الدور الذى يكاد يؤديه كافة زهاد السلف من أتباع مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

ومن المحتمل أن ابن المبارك لديه من الأسباب ما دعاه إلى مقاطعة صديقه ابن عليه (١٩٣هـ/٨٠٨م)[١]، فلم يصله بالصورة التى كان يصلها بها فى كل عام. فكتب ابن عليه للإمام مستفسراً عن السبب حتى يقدم الاعتزام فيما بدر منه، ولم يجد ابن المبارك بداً من الكتابة له شعراً. فإذا ما تأملنا أبيات الشعر التى وجهها لصديقه الذى ولى القضاء، نستطيع أن نعثر على ملامح نظرية ابن المبارك فى الزهد.

قـــال:

ما جعلنــا الديــن له بازياً	يصطــاد أمــوال المســاكين
احتلت للدنيــا ولذاتهــا	بحيــلة تذهــب بالديــن
فصرت مجنــوناً بها بعــد ما	كنت دواء للمجانيــن
أيــن رواياتــك فى ســردها	عــن ابن عــون وابن سيرين
أيــن رواياتــك فى ســردها	لترك أبــواب الســلاطــين؟

ويلفت نظرنا جانب الإكراه الذى يشير إليه فى البيت الأخير، لأنه هو نفسه مر بهذه التجربة. فقد طلبه الرشيد لمقابلته فاختفى ابن المبارك لمدة ثلاثة أيام حتى لا يتمثل أمام الخليفة، ثم ظهر بعدها، فقيل له: تجتنبثم تظهر؟ أجاب: "أردت نفسى على الموت فأبت، فلما أجابتنى ظهرت".[٢]

أراد إذن أن يهيئ نفسه لأبعد الاحتمالات قبل مقابلته للرشيد - فيما لو تمت -

---

(١) ابن عليه هو أحد عباد البصرة وأصله كوفى (أبو يعلى، طبقات الحنابلة، ج١، ص١٩٩).
(٢) الذهبى، تذكر الحفاظ، ج١، ص ٢٥٣.

لأنه كان يتوقع أن يعبر بآرائه الصادقة، مهما كانت قاسية، أى حتى لو أدت إلى حتفه، فهو يقول "لا تأتهم. فإن أتيتهم فاصدقهم".(١)

والظاهر أن عبد الله بن المبارك كان سيتخذ نفس الموقف فيما لو قدر له أن يعيش فى ظل الخلافة الأموية. فإن من الشذرات التى أوردها ابن كثير فى "البداية والنهاية" - نقلاً عن كتاب الزهد لابن المبارك - ما نستخلص منه اتجاه الإمام نحو معاوية فقد سجل فيه مقابلة تمت بين عمر بن الخطاب ومعاوية رضى الله عنهما أثناء الحج. وكان الثانى أبيض الناس وأجملهم. فكان عمر ينظر إليه فيعجب منه، ولم يقتنع بالمبررات التى قدمها للصاحب الثانى حينما قال: "يا أمير المؤمنين.. سأحدثك أنا بأرض الحمامات والشهوات"، لأن عمر رأى أن معاوية لم يظهر بهذا المظهر - أى فى بهائه وثيابه المعطرة - إلا بالطاقة نفسه بأطيب الطعام، بينما ذوى الحاجات وراء بابه.(٢)

وألف ابن المبارك كتابه فى "الزهد". ويبدو أنه ضمنه أخبار السابقين. وكان حريصاً، كما فعل ابن حنبل بعده، على تقييد سلوكه بالمذهب. كما كان شديد المعارضة للكلام المبتدع فى الدين ويرى أن "من تعاطى الكلام تزندق".(٣)

واقتضت طبيعة عمل زاهدنا فى التجارة الانتقال من بلد إلى آخر كما أفنى عمره فى الأسفار تاجراً ومجاهداً وحاجاً.(٤) وكان ينفق كسبه من التجارة على أهل الزهد والعبادة والعلم، وربما دعت الحاجة إلى الإنفاق من رأس ماله أيضاً. وكان دأبه إطعام أصحابه اللحم والدجاج والحلوى، بينما هو الدهر صائم فى الحر الشديد، فإذا أكل لا يأكل إلا البقل والخبز.(٥)

---

(١) أبو يعلى، طبقات الحنابلة، ج١، ص ١٠٦.
(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص ١٢٥.
(٣) ابن بطة، الإبانة، ص ٣٢.
(٤) الذهبى، تذكر الحفاظ، ج١، ص ٢٥٠.
(٥) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٠، ص ١٧٨.

وقد فضل مرة أن ينفق ما أعده من مال للحج إلى جارية وأخيها اكتشاف أنها لا تجد ما تقتات به إلا الميتة من شدة العوز والفاقة، فأعطاها ما كان مخصصاً لرحلة الحج - أى ألف دينار - استبقى منها عشرين دينارا فقط للعودة، وهو يرى أن هذا التصرف أفضل من الحج فى عامة هذا، ورجع.(١)

ويعنينا أن نوضح بأن كثرة سفره غازياً وحاجاً تشير إلى أنه فهم السياحة على أنها الجهاد - كما ينص على ذلك الحديث، ففى السنن أن النبى ﷺ قال: "إن لكل أمة سياحة، وسياحة أمتى الجهاد فى سبيل الله".(٢) وقد أخطأ جولد تسهير عندما فسر السياحة بأنها الرهبانية بعيدة تماماً عن حقيقة الجهاد الإسلامية التى احتلت مكانتها بين الزهاد الأوائل استناداً إلى فهمهم لنصوص الكتاب والسنة "فإن نفع الجهاد عام لفاعله ولغيره فى الدين والدنيا، ومشتمل على جميع أنواع العبادات الباطنة والظاهرة، فإنه مشتمل من محبة الله تعالى، والإخلاص له، والتوكل عليه، وتسليم النفس والمال له والصبر والزهد، وذكر الله وسائر أنواع الأعمال، على ما لا يشتمل عليه عمل آخر".(٣)

فهم عبد الله بن المبارك فضل الجهاد، ومات منصرفاً من الغزو.(٤)

أما حياته العلمية فكانت أعجب شأناً، فإنه كان كثير الانتقال فى طلب الحديث إلى العراق والحجاز والشام ومصر واليمن(٥) ، وقد أدرك جماعة من كبار الأئمة كالثورى وشعبة والأوزاعى(٦) ، واتصل بالفضيل بن عياض ووصفه بأنه "ما بقى على ظهر الأرض أفضل من الفضيل".(٧)

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٠، ص ١٧٨.
(٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص ١٣١.
(٣) ن.م.، ص ١٣٢.
(٤) ابن سعد، الطبقات، ج٧، ص ٣٧٢. وابن الجوزى، صفة ج٤، ص ١٢٢.
(٥) الطبقات، ج٧، ص ١٢٢.
(٦) صفة، ج٤، ص ١٢٢.
(٧) الذهبى، تذكر الحفاظ، ج١، ص ٢٢٣.

ومع هذا، فإذا ما وجد وقتاً، مكث فى بيته قارئاً لتراث السابقين فإذا ما سئل: ألا تستوحش؟ أجاب: "كيف استوحش وأنا مع النبى ﷺ وأصحابه؟!" (١) ويورد ابن الجوزى إجابته بصيغة أخرى يقول فيها "أنظر فى علمى فأدرك آثارهم وأعمالهم، وما أصنع معكم؟ أنتم تغتابون الناس".(٢) وكان يُعد القراءة بمثابة الجلوس مع الصحابة والتابعين ما دام يقرأ عنهم.(٣)

ويذكر ابن النديم أن لابن المبارك من الكتب "السنن فى الفقه والتفسير والتاريخ والزهد والبر والصلة.(٤)

واكتشف زاهدنا أن للعلم غاية أسمى من طلب الدنيا إذ دله على تركها (٥)، ويقول أيضاً: "عجبت لمن يطلب العلم كيف تدعوه نفسه إلى مكرمة".(٦)

لهذا السبب كان يؤرقه ضميره، فإذا ما قرأه كتاب "الزهد" فكأنه ثور قد ذبح لا يقدر أن يتكلم؟!! (٧)

لا تستبعد ذلك لأنه غاص فى أعماق النفس الإنسانية، فعرف الكبر بأنه ازدراء الناس، ورأى فى العجب أن "ترى أن عندك شيئاً ليس عند غيرك".(٨) كما يعدد الفضائل التى يمكن التحلى بها حسب ترتيبها، فإن خير ما أعطى الإنسان هو غريزة العقل، ثم تتدرج الفضائل بعد ذلك إلى حسن الأدب.. فصمت طويل، ولما سئل عمن لم تتوافر لديه إحدى هذه الخصال أجاب بكلمتين معبرتين: "موت عاجل"!! (٩)

---

(١) الذهبى، سير.. مجلد ٦، قسم ٢، ورقة ٢٤٦.
(٢) صفة، ٤، ص ١٢٢.
(٣) ن.م والصفحة.
(٤) ابن النديم، الفهرست، ص ٢٢٨، ط ليبزج ١٨٧٢م.
(٥) ابن الجوزى، صفة، ج٤، ص ١٢٠.
(٦) الذهبى، سير أعلام النبلاء، مجلد ٦، قسم ٢، ورقة ٢٥١.
(٧) الذهبى، تذكر الحفاظ، ج١، ص ٢٥٣.
(٨) ن.م والصفحة.
(٩) الذهبى، سير أعلام النبلاء، مجلد ٦، قسم ٢، ورقة ٢٥١.

ولا شك أن منهجه هو الاقتداء والتمسك بالأثر، قال: "ليكن عمدتكم الأثر، وخذوا من الرأى ما يفسر لكمّ الحديث".[1] وعجب لأمر رجل قرأ القرآن فى ركعة، لأنه هو نفسه ظل يكرر ﴿أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ﴾ فى إحدى الليالى حتى الصباح لم يستطيع تجاوزها من فرط إمعانه فيها.[2]

وهذا نرى أمامنا شخصية منطلقة تتفاعل مع الحياة والناس. فلم تلهه التجارة عن الجهاد وطلب الحديث والانكباب على القراءة والمشاركة بآرائه فى الحياة الوجدانية، التى لم تنفرد فيها بآراء خاصة، بل ارتبط بمذهب الأئمة السابقين والمعاصرين له. فإنه حتى عند مزاولته التجارة قد تحرى طريقة الاقتداء إذ يقول: "لولا خمسة ما اتجرت: السفيانان وفضيل وابن السماك وابن عليه".[3]

وكان شعار الجميع حينذاك هو العبادة والعلم والجهاد، إلى جانب الاهتمام بالنظر فى مصير الإنسان بعد الموت والاستعداد ليوم الميعاد.

---

(١) الذهبى، سير أعلام النبلاء، مجلد ٦، قسم ٢، ورقة ٢٥١.
(٢) ن.م.
(٣) الذهبى، ميزان الاعتدال، ج١، ص ١٠١.

ثامناً: مدرسة اليمن

لم تنفرد بلاد دون أخرى بالاهتمام بالقيم الإسلامية، فإن طبيعة هذه القيم تتلاقى من حيث صدورها من مصدر واحد، ولكن اختلاف البلدان والقضايا المثارة يجعل علماءها يتخيرون المناسب منها.

وقد رأينا فى طوافنا بأفكار مناهج المسلمين الأوائل أنهم يشكلون وحدة متماسكة تتفق من حيث تعميقها فى فهم النصوص وانعكاس آثار الآيات والأحاديث على وجدانهم وحرصهم على العمل وفقها.

والآن نتحدث عن أحد علماء اليمن وهو:

طاووس كيسان:

لقد انتشر الصحابة والتابعون فى الأمصار المختلفة. واختار طاووس ابن كيسان اليمانى (١٠٦هـ/٧٢٤م) الإقامة باليمن، وهو أول طبقة أهلها من التابعين.(١)

وفى بحثنا لأفكاره التى تدور حول موضوعنا، سنحاول أن نتبين مدى احتوائها على عناصر أخرى، وبصفة خاصة الآثار الفارسية، إذ يذكر ابن كثير إنه "من أبناء الفرس الذين أرسلهم كسرى إلى اليمن".(٢)

إن ما نعرفه من النظام الفارسى حينذاك فى الحكم هو الخضوع التام لملوكهم، ووضعهم فى مرتبة التقديس. ولكن عندما جاء الإسلام بمبدأ الشورى فى الحكم، ولم يجعل للعربى فضلاً على العجمى إلا بالتقوى، كان ذلك التحول أثره العميق فى

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٩، ص ٢٣٥.

(٢) ن.م والصفحة.

النفوس، بحيث انحسرت العقائد السابقة. قد يبدو آثارها أحياناً، وهذا أمر طبيعى بالنسبة للبعض الذى تحول من عقيدة إلى أخرى، وقد تشتد هذه الآثار وتضعف لأسباب لا محل هنا لبحثها، ولكن، يبقى الضوء الساطع مؤثراً، أى شمس الرسالة والنبوة كما يسميها ابن تيمية بحيث تحجب ما عداها. وكانت هذه الظاهرة واضحة فى الصحابة والتابعين.

وكان طاووس من التابعين كما قلنا، وازداد تأثره بالدين الجديد، لأنه أدرك عصراً من الصحابة، ويعد من أكبر أصحاب ابن عباس ترجمان القرآن.(١)

فلا عجب إذن أن يتبدل من موقف الذى يقدس الملوك إلى موقف المؤمن العزيز، الذى لا يخشى إلا الله. ويرفض طاووس السعى لمقابلة أمير المؤمنين حينما قدم مكة، وكان طاووس بها حينئذ، لأنه ليس به إليه حاجة. ولما ألح أصحابه أن يذهب لأمير المؤمنين خشية منه عليه، فإنه لم يأبه أيضاً، لأنه يعمل بما يعتقده، ويطابق النظر بالعمل وهو نفسه ينصح عطاء: "ياع طاء.. إياك أن ترفع حوائجك إلى من أغلق دونك دونه بابه وجعل دونه حجابه.. وعليك بطلب من بابه لك مفتوح إلى يوم القيامة طلب منك أن تدعوه ووعدك الإجابة".(٢)

ولكنه فى إحدى المرات - كما نقرأ فى "البداية والنهاية" - يبدو أنه أجبر على مقابلة سليمان بن عبد الملك، لأنه هو نفسه قد طلب من حاجبه أن ينظر إليه فقيهاً يسأله عن بعض مناسك الحج.

وأدخل طاووس على سليمان عنوة بعد محاولته الرفض، ثم سرعان ما تنبه إلى أن موقفه ذاك سيسأله الله عنه، فأفصح فى جرأة عما يجيش فى صدره قال: "يا أمير المؤمنين.. إن صخرة كانت على شفير جهنم هوت فيها سبعين خريفاً حتى استقرت فى قرارها". ثم سأل سليمان بن عبد الملك: "أتدرى لمن أعدها الله؟"، فلما

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٩، ص ٢٣٥.
(٢) ن.م، ج٩، ص ٢٣٦.

أجاب الخليفة بالنفى، عاد يوضح له: "إن الله أعدها لمن أشركه فى حكمه فجار".[1]

ونظريته فى الزهد تنبثق من نصيحة لعطاء التى أسلفناها أى الإيمان القوى بالعلاقة المتينة بينه وبين ربه ﷻ، يقصده فى كل آن، راجياً إياه تعالى، خائفاً، منه وحده، زاهداً فى أصحاب السلطان والجاه، لأنه سبحانه وحده صاحب الحول والقوة. يقول طاووس "لا أعلم صاحباً شراً من ذى مال وذى شرف".[2]

وكان حرفياً فى تطبيق هذه القاعدة، لأن أحد أبناء سليمان بن عبد الملك جلس إلى جواره مرة، فلم يلتفت إليه. ولما نبهه أصحابه إليه، قال: "أردت أن يعلم هو وأبوه أن الله عبـــاداً يزهدون فيهم وفيما فى أيديهم".[3]

ثم إننا نجد فى شخصية طاووس أحد صور المعارضة لبنى أمية، التى يحتمل أن الزهاد أخذوها على عاتقهم عملاً بمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. هذا المبدأ الفعال الذى حاولوا به أن يؤثروا بنظرياتهم فى حياة المسلمين حولهم. وقد أرسى طاووس أحد قواعد الحياة الزاهدة عند المسلمين ليفرق بينها وبين نظرية الزهد المسيحى. فحارب فكرة العزوف عن الزواج، فقال: "لا يتم نســـك الشـــاب حتى يتزوج"، ثم ازداد فى تقريعة لم يرفض الزواج، إذ زجر أحدهم بقوله "ا ما يمنعك من النكاح الأعجز أو فجور".[4]

ولكنه مع هذا يحذر من النساء ويصفهن بقوله "فيهن كفر من مضى وكفر من بقى"[5]، مفسراً الآية ﴿ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَـٰنُ ضَعِيفًا ﴾ بأن الإنسان لا يكون فى شىء أضعف منه فى النساء.[6]

(١) ن.م ٢٣٧.

(٢) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٥، ص ٥٤٠.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٩، ص ٢٣٨.

(٤) ن.م، ص٢٤٦.

(٥) ن.م، ص٢٤٢.

(٦) ن.م، ص٢٣٦.

فهل كان يحض على الزاج ويدعو له ويحارب الهاربين منه بغرض دعوته لاتقاء الفتنة أم أنه خشى تأثير الرهينة المسيحية؟

من حديثه عن الزواج يتضح أنه وقف فى وجه التيار المتشبه بالرهبان، الذى يبدو أن البعض حاول السير فى اتجاهه، وإبراز مظاهر الامتناع عن الزواج. ولكن هذا لا يمنع من بثه لتعاليم الكتب السماوية مع اتفاقها فى الأصول، فقد جمع - فيما يروى - التوراة والإنجيل والقرآن فى عبارة واحدة هى: "خف الله مخافة لا يكون عندك شىء أخوف منه، وأرجه رجاء هو أشد من خوفك إياه، وأحب للناس ما تحب لنفسك". [١]

ثم يقدم طاووس لنا أحد عناصر نظريته، مما يجمله فى دعائه الذى يفصل فيه بين مظاهر الحياة الزائلة وبين الأعمال التى تظل باقية فيما وراءها، فكان دعاؤه: "اللهم احرمنى المال والولد، وارزقنى الإيمان والعمل". [٢]

وكان يرفض أن يدعو لمن يطلب منه ذلك، ويأمر طالب الدعاء أن يدعو لنفسه "لأن الله يحب المضطر إذا دعاه". [٣] وأحياناً يعتذر لسبب آخر، وهو أنه يجد فى قلبه خشية فيدعو!! [٤]

ونراه يؤثر فى الإمام أحمد بن حنبل فيما بعد، حيث ترك الأنين فى مرضه، عندما سمع بقـــول طاووس "ما من شىء يتكلم به ابن آدم إلا كتب عليه، حتى أنينه فى مرضه". [٥]

---

(١)ابن كثير، البداية والنهاية، ج٩، ص٢٣٨.

(٢)ن.م ٢٤٠ وابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٥، ص ٥٤٠.

(٣)ابن كثير، البداية والنهاية، ج٩، ص ٢٣٩.

(٤)ن.م ٢٤٢.

(٥)ن.م والصفحة.

خاتمة

من هذه النظرة السريعة التى ألقيناها على زهاد السلف من أصحاب القرون الأولى استطعنا أن نتبين أن الزهد عندهم لا يعنى التجرد من كل شىء ويصف الدكتور عبدالحليم محمود ثراء بعض الصحابة "لقد ملكوا المال، ولم يملكهم المال. وكانوا متحققين بقول الله تعالى: ﴿ لِّكَيْلَا تَأْسَوْاْ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُواْ بِمَآ ءَاتَىٰكُمْ ﴾.[1]

وقد رأينا نظريات الزهد ترتبط أساساً بتعاليم الكتاب والسنة أوثق ارتباط وتتخذ منها أسسها ومقوماتها. أما الصيغة الخاصة لكل مجموعة من الزهاد على حدة - وهو ما اصطلح عليه بالمدارس - فقد كان أمراً ثانوياً، إذ كانت تتلون بطابع الزهاد أنفسهم، مع اتجاهاتهم وميولهم.

ونستطيع تقريب المعنى إذا قارنا الزاهد بخصائصه الفردية التى يضيفها على النصوص القرآنية، بموقف الفيلسوف الذى يتسم بالفردية، ولكن الفرق بينهما أن هذا يعتمد على النظر العقلى والاستدلال المنطقى، بينما يستخدم الزاهد الوجدان والذوق. إن الزهد هنا بمثابة اجتهاد فى تفسير النصوص تفسيراً وجدانياً، يشع بالعاطفة، وينبض بصدق الإيمان.

كذلك من الواضح أن طابع السلوك العملى يكشف عن الأسس النظرية التى يلتحم بها، وهى لا تخرج فى إطارها العام عن الكتاب والسنة.

لقد انبثقت الحياة الروحية والمضمون الوجدانى من الإسلام نفسه لأنه يتضمن

---

(١) د. عبد الحليم محمود، سفيان الثورى، ص ١٨٣.

هذا الجانب بلا شك، وانطلق أرباب القلوب على السجية: فمن النظر فى آيات الكتاب، ومن الاقتداء بالرسول ﷺ عرفوا المحبة والخشية، وتقربوا إلى الله بالعبادات، وترنموا بالحديث عن الجنة ونعيمها، وأفاضوا الكلام عن النار وعذابها.

كما سيطرت عليهم العقائد الإيمانية ووضعوا نصب أعينهم ضرورة الإذعان للهيمنة الإلهية التى تحكم سلوكهم: فالإكثار من العبادات للتقرب، والتقشف خشية الحساب، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، لإقامة المجتمع المسلم الصحيح والجهاد لنشر كلمة الحق والعدل والدفاع عن ديار الإسلام وتأكيد سلطان الله تعالى فى الأرض.

ثم إنه من الصعوبة أن نجد فروقاً بين صفاقم كزهاد أو وعاظ، أو صفاقم كفقهاء ومحدثين، لأن هذه الدوائر تتداخل بحيث يتعذر إقامة الفواصل بينها، وتتصل بالدائرة الكبرى التى تحيط بها: دائرة الإسلام العظيم.

وهكذا، فقد حاولوا جهدهم تحقيق النموذج الواقعى الصحيح للعقيدة الإسلامية، حيث يجعلون عبادة الله تعالى محور النظام الإسلامى فى كافة صوره وأشكاله: من النية، والخضوع، والصلاة، وما له علاقة بالحياة الدنيوية، لأنه سبحانه هو المالك الوحيد، وما مجهود الإنسان - باعتباره خليفة الله فى الأرض - إلا ابتغاء مرضاة سيده ومولاه ﷻ .[١] بتعبير ابن تيمية: "أن تكون كلمة الله العليا".[٢]

إنهم باختصار، خلاصة الحضارة الإسلامية ذاتها. فإن تصورهم للحياة الدنيا إنما هى مزرعة للآخرة، ومن هنا يمكن القول بأنهم تصرفوا فى الدنيا "على وجه متوسط بين الرهبانية والنفعية".[٣]

---

(١) أبو الأعلى المودودى، الحضارة الإسلامية، أسسها ومبادئها، ص ٦٢، ٦٦، ٦٨.

(٢) ابن تيمية، كتاب التصوف، ص ٤٩٧.

(٣) المودودى، الحضارة الإسلامية، ص ٤٧.

ونلخص أهم الميزات التى لاحظناها فى بحثنا عن الزهد عند الأوائل فيما يلى:

أولاً: انحصر اهتمامهم فى المجاهدة والتقرب عن طريق العبادات، وكانت نظرياتهم غالبة على حياة القلوب، واتجهوا إلى الجانب الأخلاقى، وكانت نظرية المعرفة بالمعنى الصوفى المتأخر بعيدة عن أذهانهم.

ثانياً: لم يظهر تأثير ذو بال للعناصر الأجنبية فى هذا الدور المبكر فى تاريخ الزهد الإسلامى.

ثالثاً: إنهم كانوا شيوخنا للعلم - كما يسميهم ابن تيمية - اهتموا بالفقه والحديث، وأدى بعضهم دور الرد على المتكلمين والخوارج والمرجئة والشيعة، أى حافظوا على عقيدة أهل السنة والجماعة فى كافة جوانبها.

رابعاً: أن الربط بين التشيع والتصوف فى نشأته قد يكون ناجماً عن خطأ منهجى، فمن التعسف إطلاق القول بأن التشيع "كان تكتلاً إسلامياً ظهرت نزعته أيام النبى ﷺ وتبلور اتجاهه السياسى بعد مقتل عثمان واستقل الاصطلاح الدال عليه بعد قتل الحسن".[1] لقد تبين لنا أن الشيعة أولت النصوص عن سلمان الفارسى كما أثبت أستاذنا الدكتور النشار، كما خلص إلى أن حياة على بن أبى طالب فى الكوفة وموته "أدى إلى نوعين أو نسقين من الحياة الروحية، نسق سنى، ونسق شيعى مقتصد وليس بين النسقين كبير خلاف، ونسق شيعى غالى" [2] ثم أن أهل السنة والجماعة أثبتوا بطلان حديث لبس خرقة الصوفية، وكون الحسن البصرى لبسها من على.[3]

خامساً: إن اختيار مراجع البحث التى تتحدث عنهم أمر ضرورى لإظهار حقيقة المذهب عند هؤلاء الزهاد، وإن كان يقابله بعض الصعوبات التى نوهنا عنها

(١) د. كامل الشيبى، الصلة بين التصوف والتشيع، ص ١٧.
(٢) د. النشار، نشأة الفكر الفلسفى، ج٣، ص ٣٠٩.
(٣) العجلونى، كشف الخفاء ومزيل الألباس، ج٢، ص ١٣٧.

فى مستهل هذا الفصل، إلا أنه يؤدى إلى استخلاص نتائج أقرب للصحة من الاقتصار وعلى كتب التصوف التقليدية.

وسنمضى فى دراستنا لنتابع أهم النظريات الصوفية التى ظهرت حتى عصر ابن تيمية - والتى تعرض لها بالنقد فى أغلب كتبه، فنبحث فى الفصل القادم نظرية الحلول عند الحلاج، والتصوف السنى الذى يعبر عنه الإمام الغزالى ثم نتكلم عن مذهب وحدة الوجود الذى أثار أشد المعارك الجدلية عنفاً بين الشيخ السلفى وخصومه.





الفصل الثالث

موقف ابن تيمية من النظريات الصوفية



إذا راجعنا موقف ابن تيمية من شيوخ الصوفية نجد أنه كان رقيقاً فى نقده للهروى[1] - وفعل بالمثل مع الغزالى فى اتجاهاته الصوفية، بحيث يمكن القول بأن دوره إزاء آرائه كان قاصراً على تنقيتها من الشوائب التى رآها لا تستقيم مع الكتاب والسنة.

أما المعارضة الحقيقية العنيفة منه، فكانت موجهة بصفة خاصة إلى صوفية الحلول والإشراق ووحدة الوجود.

وسنبدأ فى عرضنا لآراء ابن تيمية.. أو بمعنى أدق، موقفه من هؤلاء جميعاً بالحديث عن آراء الحلاج ونقده له، ثم نتبعه بما رآه شيخنا السلفى إزاء من تلاه من فلاسفة التصوف بالتسلسل، حتى الزمن الذى عاش فيه:

نظرية الحلول أو الحلولية:

يقول عبد القاهر البغدادى (٤٢٩هـ/١٠٣٧م): (الحلولية فى الجملة عشر فرق، كلها كانت فى دولة الإسلام، وغرض جميعاً القصد إلى إفساد القول بتوحيد الصانع. وتفصيل فرقها فى الأكثر يرجع إلى غلاة الروافض)[2]، ثم يسترسل فى ذكر أسماء فرقهم، ويذكر منهم الحلاجة الذين ينسبون للحلاج.[3]

فلم يكن الحلاج أول من نادى بفكرة الحلول، بل سبقه إلى ذلك فى بداية ظهور الشيعة الغالية، فرقة السبئة التى قالت بأن "علياً صار إلهاً بحلول روح الإله فيه".[4]

وفى معرض الحديث عن الفرق الغالية من الشيعة - ومنهم الحِلاجية - يذهب

---

(١) ينظر كتابنا (التصوف والاتجاه السلفى فى العصر الحديث)، ط. دار الدعوة بالإسكندرية.

(٢) البغدادى، الفرق بين الفرق، ص ٢٥٤.

(٣) ن.م والصفحة.

(٤) ن.م ٢٥٥.

المقدسى "هذا الفكر الممتاز والمؤرخ من الطراز الأول"[1] إلى القول بأنهم يؤمنون بروح القدس انتقلت من النبى ﷺ إلى على، فالحسن، فالحسين، ثم إلى باقى الأئمة وهم لذلك أنوار من نور الله تعالى وأبعاض من أبعاضه.[2]

كما يعرض المقدسى لناحية التناسق فى معتقدات الحلاجية، ومصدره أحد شيوخهم "فى بلاد سابور من حدود فارس يجتمع إليه قوم ويذهبون مذهباً يخالفون عوام الناس، فقصدته متصفحاً ما عنده ولزمته أياماً. وكان يرجع إلى شيء من علم اللغة، ومعرفة مذاهب القدماء إلى أن أنس بى، ووثق بناحيتى، ثم أبدى مكتوم أمره.[3] وخلاصة المذهب أن الروح واحدة فى جميع لحيوانات، ولكن الاختلاف فى الأشخاص والأجسام، فهى بمثابة آلات ومساكن للروح. والأجسام تنقسم قسمين: ثقيل، وهو ينحل ويعود إلى التراب، وخفيف، يصعد ويبقى، ويقصد بالخفيف اجناس الحواس من شم وذوق وطعم الخ.. وهم يعتقدون أن سبب السجود لآدم يرجع إلى هذه الروح وحدها، وهى التى تتصف بخصائص تجعل الإنسان مميزاً عن باقى الحيوانات ومميزاً عنها. هذه الروح التى تطلق على نطق الإنسان، وبصر العينين، والحواس كلها والعقل والفهم، وباختصار كل ما هو موجود غير معلوم الحدود فى الكمية والكيفية.

وقد عبر أحد شيوخ هذا المذهب عنه بعبارة موجزة بقوله: "وهو الذى تراه فى عينى وآراه فى عينك"[4] ، محاولا الارتباط فى أصول الأولى بأبى يزيد البسطامى الذى نقله عنه قوله: "طلبت الله ستين سنة، فإذا أنا هو".[5]

ولكن المقدسى سرعان ما يتنبه إلى الفرق بين التناسخ والحلول فيقول:

---

(١) د. النشار، نشأة الفكر، ص١٤٩، ط. ١٩٦٦م.

(٢) المقدسى، البدء والتاريخ، ج٥، ص١٢٩.

(٣) المقدسى، البدء والتاريخ، ج٥، ص٩١.

(٤) ن.م والصفحة.

(٥) ن.م والصفحة.

"ولبعض المتصوفة مذهب قريب من هذا، بل هو بعينه، لأن منهم من يقول بالحلول، وإذا رأوا صورة حسنة خروا لها سجداً، وكثيراً من أهل الهند يفعلون هذا".(١)

ولما كان مؤرخنا معاصراً للحلاج، فإنه يسجل أبياتاً من الشعر سمعها منه:

ياســـــر ســــريدق حـــتى	يخفى على وهم كل شيء حى
وظاهــــراً باطنــــا تجلى	لكل شـــىء بكل شيء
إن اعتـــذارى إليك جهـــل	وعظم شـــكى وفـــرط عى
يا جمـــلة الكل لست غيرى	فما اعتـــذارى إذا إلى(٢)

ومن العلامات البارزة فى هذا الصدد أيضاً، أن حركة القرامطة بدأت فى حوالى عام ٢٧٨هـــ، أى فى العصر الذى ظهر الحلاج فيه بآرائه، ثم سرعان ما نعثر على التشابه بين طريقته وطريقة رأس القرامطة الذى كان "يظهر الزهد والتقشف، ويسف الخوص، ويأكل من كسبه، ويكثر الصلاة" (٣) ثم يتبع ذلك مذاكرة الناس أمر الدين وتزهيدهم فى الدنيا، وإعلانه أن الصلاة المفروضة هى خمسون صلاة، فإذا ما اجتمع عدد غفير منهم حوله، دعاهم إلى إمام من أهل البيت.(٤)

ويذكر المسعودى فى سنة ثلثمائة من الهجرة "أتى بجماعة من القرامطة من ناحية الكوفة، منهم المعروف بأبى الفواس" (٥)، ثم يستطرد فى شرح كيفية قطع يديه ورجليه وصلبه، مما جعل أهل بغداد يفتنون به، ويذيعون الأراجيف حول مقتله، "وأشاعت العامة أنه قال لمن حضر قتله من العوام: هذه عمامتى تكون قبلك،

(١) ن.م والصفحة.

(٢) المقدسى، البدء والتاريخ، ص٩١.

(٣) تاريخ الطبرى، ج١١، ص٣٢٧، ط. الحسينية بمصر سنة ١٣٢٦ها/ ١٩٠٨م.

(٤) ن.م والصفحة.

(٥) المسعودى، مروج الذهب، ج٤، ص ٢٠٢.

فإنى راجع بعد أربعين عاماً".[1]

أما آخر فرق الحلولية ظهوراً - طبقاً لترتيب البغدادى فهى (العذافرة)، نسبة إلى ابن العذافر الذى ظهر فى سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة "واسمه محمد بن الثمغانى، وادعى حلول روح الإله فيه وسمى نفسه روح القدس، ووضع لإتباعه كتاباً سماه "الحاسة السادسة" وصرح فيه برفع الشريعة.[2] وقد أدخله المسعودى ضمن غلاة المذهب الشيعى، وعدد له من الكتب "الوصية، وكتاب "الغيبة"، وكتاب "التسليم"[3]، أى أنه لم يكتف بإعلان شطحاته على الملأ، بل دونها وأخرجها فى كتبه - كما فعل الحلاج قبله. وكما حدث للحلاج فقد "قطعت يداه ورجلاه وضربت عنقه".[4]

أن أشد ما يدعو إلى الغرابة إذن أن يلتقط ماسينيون شخص الحلاج وحده من هذا التيار الباطنى العنيف الشديد العداوة للإسلام وللمسلمين، ثم يبرزه فى إطار خاص، جاعلاً منه شهيداً للتصوف، وكأنه البطل المدافع عن التصوف فى مواجهة أهل الحديث.[5]

وكان الأحرى بماسينيون أن يضمه إلى جوار غلاة الإسماعيلية الباطنية الذين تبادلوا مع التصوف التأثير والتأثر. وفى الدراسة المستفيضة لأستاذنا الدكتور النشار عنهم، يرى أن الباحثين لا زالوا "حتى الآن وراء الآثار الإسماعيلية فى فلسفة ذى النون المصرى، أو الحسين بن منصور الحلاج. أنه من الثابت أن دعاة الإسماعيلية - وعلى رأسهم عبد الله بن ميمون - قد استخدموا التصوف الفلسفى كأداة فى دعوتهم".[6]

(١) ن.م والصفحة.

(٢) البغدادى، الفرق، ص٢٦٤.

(٣) ن.م والصفحة.

(٤) المسعودى، التنبيه والإشراف، ص ٣٤٣.

(٥) Ia Pussion.

(٦) د. النشار، نشأة الفكر، ج٢، ص٤٠٠، ط. ١٩٦٥.

إن التيار الباطنى إذن، واتساع دائرته، إلى جانب تكرر حوادث القتل بنفس الطريقة التى اتبعت فى مقتل الحلاج، هذه المظاهر تعطينا أدلة على إفراد الحلاج بالدراسة وحده، وإلقاء الضوء عليه باعتباره نموذجاً للاستشهاد فى سبيل حرية العقيدة والمجاهر بالرأى، وهذا المنهج لا يصيب الحقيقة، بل يؤدى إلى الوقوع فى الخطأ تلو الآخر، لأنه يفصل الحلاج عن الظروف السياسية والدينية فى عصره.

والحق إنه بعد دراسته مقترناً بهذه العوامل، يتضح انتماؤه لتيار عام معارض للاتجاه السنى، ومعاد لسلطان الدولة العباسية، واتخذ من مظاهر الزهد والتقشف والغلو فى العبادات تكأة فى سبيل الهدف الأساسى مع ملاحظة إننا إزاء عصره لا يفصل فيه بين الدين والدولة.

ولم يكون موقف ابن تيمية المعارض لتصوف الحلاج نابعاً عن اتجاهه الشخصى، بقدر ما اتفق مع الأسس التى سار عليها كل من تصدى للحلاج قبله بطريقة علمية واضحة المعالم سليمة الأسس. وقد أقام رأيه بناء على قراءته لأنبائه وآرائه فى الكتب والتاريخ وغيرها، فضلاً عن كتب هذا المتصوف نفسه. ومن ثم أصبح موقفه متفقاً مع المذهب السلفى.[١]

فإذا رجعنا بدورنا إلى الكتاب (الطواسين) المشهور للحلاج عثرنا على مذهبه الحلولى كاملاً. وكان يمثل إرهاصات مذهب وحدة الوجود لابن عربى بعده، إذ تبرز فيه الاصطلاحات الغامضة، وأفكار الحلول التى يلبسها أثواباً من الرموز.

ومن المفيد أن نقتبس بعض النصوص المعبرة عن مذهبه:

يقول: "يا أيها الظان، لا تحسب أنى "أنا" الآن، أو يكون أو كان، إن كنت تفهم فافهم، ما صحت هذه المعانى لأحد سوى أحمد".[٢]

---

(١) Ia Pussion.

(٢) الحلاج، الطواسين، ص١٨.

ويقول: "والحقيقة خليقة، دع الخليفة لتكون أنت هو، أو هو أنت من حيث الحقيقة". [١]

ويتخلل الوجود فى شكل دوائر، معظماً من شأن الدائرة - وتابعه فى ذلك ابن عربى - ثم يقلد الأسلوب القرآنى فى محاولة ظاهرة السذاجة فى مثل قوله:

"كلا لا وزر إلى ربك يومئذ المستقر، ينبه الإنسان بما قدم وأخر، يقوت إلى الخير، فر إلى الوزر، خاف من الشرر، اعتر وعرر، ورأيت طيراً من طيور الصوفية عليه جناحا، وأنكر شأنى حى بقى على الطيران". [٢]

ونستدل من النص الأخير بالذات على مدى صحة ما نقله عنه عمرو بن عثمان المكى الذى سمعه مرة يتلو آيات من الكتاب، فقال الحلاج: "يمكننى أن أؤلف مثله، وأتكلم به". [٣]

إلى جانب نظريته الخطيرة فى فتوة "إبليس" التى ضمنا كتابه، فيصفه بأنه "وما كان فى أهل السماء موحد مثل إبليس".. [٤] ثم دفاعه عن فرعون بإصرار واتخاذه منهما - أى إن إبليس وفرعون - أستاذين له "فصاحبى وأستاذى إبليس وفرعون، وإبليس هدد بالنار وما رجع عن دعواه، وفرعون أغرق فى اليم وما رجع عن دعواه، ولم يقر بالواسطة البتة وإن قتلت أو صلبت أو قطعت يداى ورجلا، وما رجعت عن دعوى". [٥]

وستلقى هذه النظرية رعاية تامة بواسطة ابن عربى.

ثم جاء الجيلى أيضاً وأخلص لفكرة الدفاع عن إبليس إخلاصاً تاماً، وتخطى بها

---

(١) ن.م ٢٣.

(٢) ن.م ٣٠.

(٣) ابن الجوزى، المنتظم، ج٦، ص ١٦٢ وتاريخ بغداد، ج٨، ص١٢١.

(٤) الحلاج، الطواسين، ص٤٢.

(٥) ن.م ٥١-٥٢.

حيز الدفاع عن النظرية إلى بلورتها ووضعها فى إطار كامل، وأخضعها للتجربة الصوفية، وتوسع فى النتائج التى رتبها عليها، فتساوت عند الفضيلة والرذيلة، والجنة والنار، وعبادة الأوثان، فخطى بفكرة الحلاج خطوة أخرى أبعد مدى، وأكثر تأثيراً، وأقوى دوياً.[1]

ومهما يكن فى أمر، فإن الخطورة الكبرى فى هذا الانحراف ناجمة عن مساواتهم بين الخير والشر، وبالتالى فلا محل للعقاب والثواب، ولا فرق بين الخطأ والصواب، أو الحلال أو الحرام من وجهة النظر الإسلامية، بل ضاعت معالمهما، ولهذا استهدف هذا الموقف إلى أشد أنواع المعارضة بواسطة شيوخ السلف، لأنه يهدم تعاليم الإسلام من أساسها.

كذلك من الأخبار المنقولة عن الحلاج، دعوته إلى أنواع جديدة من العبادات، فضلاً عن تعطيله لركن من أركان الإسلام وهو الحج، حين أعلن عن فكرة الحج بالهمة.

أما العبادات التى يدعو لها فهى: "إذا صام الإنسان ثلاثة أيام بلياليها و لم يفطر، وأخذ فى اليوم الرابع ورقات هندباء وأفطر عليها، أغناه عن صوم رمضان، وإذا صلى فى ليلة واحدة ركعتين من أول الليل إلى الغداة أغنته عن الصلاة بعد ذلك".[2]

وبالنسبة للحج، يقول: "وإذا بنى بيتاً وصام أيام، ثم طاف حوله عرياناً، أغناه عن الحج".[3]

ونحن هنا ننقل مصادر قريبة العهد به ككتاب "تجارب الأمم" لابن مسكويه (٣٦٩هـ) وكتاب "الفهرست" لابن النديم إلى جانب المؤرخين الثقات، مثل الحافظ أبي بكر البغداى (٤٦٣هـ) صاحب "تاريخ بغداد"، وابن الجوزى فى كتابه "المنتظم

(١) الجيلى، الإنسان الكامل.

(٢) ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج١، ص٨٠ وابن الجوزى، المنظم، ج٦، ص١٦٣.

(٣) ن.م والصفحة.

فى تاريخ الملوك والأمم" الذى حرص فى نقله على مراعاة الإسناد وفقاً لمنهج المحدثين، فيقول: "وهذا الإسناد صحيح لا يشك فيه، وهو يكشف حال هذا الرجل أنه كان ممخرقاً يستخف عقول الناس.. الخ".(١)

وتتفق المصادر التاريخية الوثيقة التى بين أيدينا عن الحلاج على ادعائه الربوبية، فابن مسكويه يحكى عن الأسماء التى يطلقها أتباعه عليه قريبة من أسماء الرب وكذلك ابن كثير.

أما البيرونى، فقد نقل لنا نصوصاً من الرسائل التى وجهها إليه المفتونين به، يرددون فيها عبارات "حجة الحجج، رب الأرباب، منشئ السحاب ومشكاة الأنوار.. الخ".(٢)

كما أورد ابن كثير أن الحلاج وجه بمثل هذه العبارات، وسألوه عن السبب فى ادعائه الألوهية بعد ادعائه النبوة، فنفى دعوى الألوهية، وفسر معناها بأنها غير الجمع عندهم، وتساءل بدوره "هل الكتاب إلا الله وأنا واليد آلة؟".(٣)

وكان الحلاج من أوائل دعاة الباطنية فى التدرج بالدعوة من درجة إلى أخرى واستخدام الرموز فى خطاب الاتباع - أو لغة اصطلاحية خاصة.(٤) فإنه مما عثر عليه بكتبه حثه أتباعه على دعوة الناس عن طريق "نقلهم من حال إلى حال أخرى، ومرتبة إلى مرتبة حتى يبلغوا الغاية القصوى، وأن يخاطبوا كل قوم على حسب عقولهم وأفهامهم وعلى قدر استجابتهم وانقيادهم".(٥) أضف إلى ذلك معرفته لشىء من "صناعة الكيمياء".(٦)

---

(١) ابن الجوزى، المنتظم، ج٦، ص١٦٤.

(٢) البيرونى، الآثار الباقية، ص٢١١.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١١، ص١٣٨ والبغدادى، تاريخ بغداد، ج٨، ص١٢٧.

(٤) ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج١، ص٧٩.

(٥) ن.م والصفحة.

(٦) ابن النديم، الفهرست، ص١٩٠.

ويرى أستاذنا الدكتور النشار أن "الكيمياء" كانت وسيلة للكثير من الصوفية لإظهار كراماتها خلالها، وخلال بعض العلوم المرتبطة بها "كالسيماء" وغيرها. وممن فعلوا هذا، جابر بن حيان الصوفى وذو النون المصرى والحلاج. ثم قام أيضاً فى العصور الحديثة، ألبير الكبير وتوما الاكوينى وروجر بيكون، كما فعلها فى العالم الإسلامى غلاة الشيعة، وكان الحلاج ممن ينتمى إليهم.

ولكن نستكمل ملامح الاتجاه الشيعى المتطرف عنده، نذكر دعوته لنفسه بأنه الإمام المنتظر، فقد أعلن عند مقتله: "ســأعود إليكم بعد أربعين يوماً"[1] ، ولهذا اعتقد أتباعه بأنه هو الذى سيعود لكى يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً.[2]

ولكن حيله لقيت معارضة من الاتجاه الشيعى المعتدل، ويمثله فى عصره أبو سهل النوبختى الذى طالبه بأن يعيد الشعر إلى صلعته حتى يؤمن به.[3] والنص كاملاً كما ينقله لنا البغدادى حاملاً طابع السخرية والتهكم، إذ يقول النوبختى بعض الإفضاء يمكنون أمنياته التى لو تحققت على يد الحلاج "لآمنت بما يدعوننى إليه كائناً ما كان، إن شاء قلت أنه باب الإمام، وإن شاء الإمام، وإن شاء قلت إنه النبى، وإن شاء قلت إنه الله".[4]

و لم تتحقق أمنيته قطعاً، وفر منه الحلاج حتى لا يكتشف أمره.

منهجنا فى بحثه:

لكل هذا نعجب لأمر إضفاء الأصالة والابتكار والاستشهاد فى سبيل الحق - وهو ما فعله ماسينيون - ونتسائل، ما الدافع وراء هذا؟ ألأن الحلاج كان يردد

(١) البيرونى، الآثار الباقية، ص٢١١.

(٢) ن.م ٢١٢.

(٣) ابن النديم، الفهرست، ص١٩١.

(٤) البغدادى، تاريخ بغداد، ج٨، ص١٢٥.

الشعر عن الناسوت واللاهوت فى مثل قوله:

سبحان من أظهر ناسوته سرسنا لاهوته الثاقب؟ [١]

فلقى ترحيباً حاراً عند ماسينيون الكاثوليك المخلص لعقيدته ؟ أم هناك سبب آخر، وهو الرغبة فى إسدال الستار عن ممثلى الإسلام الحقيقيين بعد الرسول ﷺ ، وهم الصحابة والتابعين المتمسكين بعدهم بالمنهج الصحيح؟

فإذا كان يريد الصحابة، فقد استشهد ثلاثة من كبارهم عمر، وعثمان، وعلى وبعدهم ممن لا يحصى كثرة من الشهداء فالتضحيات كثيرة، والشواهد لا عد لها ولا حصر، تتكرر فى ميادين الحروب الجهاد.

ولم يقر المسلمون فكرة الصلب المسيحية لأن كتابهم نفاها ولكنهم عرفوا الفداء والبذل فى ميادين الحروب والجهاد.

ولا نعتقد أن مستشرقنا الألمعى غافل من أثر الجهاد الذى كان يؤرقه، مما دفعه إلى تنبيه قومه – فى تحذير له يلفت النظر. يقول فيه بالحرف الواحد – بعد محاولته تغليل حركات المسلمين بشمال أفريقيا المستعمر حينئذ بواسطة فرنسان، ويوجعها إلى مبدز شراء الإنسان لنفسه ابتغاء مرضاة الله، فيقول "يجب أن نجعل هذه الحقائق نصب أعيننا، إذا أردنا أن ندرك، أى أساس واه تقوم عليه المنشآت الأوروبية فى بلاد الإسلام.

فبعد أعوام من السكينة ربما تندلع بغتة نار الدعوة إلى الجهاد، أبعد ما نكون توقعاً لها". [٢]

ومما يدعونا إلى الاعتقاد بأن الرجل فى أبحاثه العلمية لم يكن سليم الطوية، صلته بالأب شارل دى فوكو الراهب، وتأثره باتجاهاته الدينية، ومبادلته الرسائل.

---

(١) ن.م ١٢٩.

(٢) ماسينيون فى مقالته عن (أفريقية ما عدا مصر) المنشورة بكتاب (وجهة الإسلام)، ص ٥٥.

وكان هذا الأب قد "لعب دوراً سياسياً غامضاً فى الجزائر وتونس، وانتهى الأمر إلى مصرعه فى تونس سنة ١٩١٦م".[١]

لم يكن ماسينيون إذن - كما يرى أستاذنا الدكتور النشار - باحثاً محايداً على الإطلاق. إنه كاتب كاثوليكى معاصر، ينتمى إلى مجموعة من الكتاب الفرنسيين المعاصرين، حاولوا إضفاء نوع منا لرومانتيكية على العقيدة الكاثوليكية واستخدم هو فى كتابته "قصة الحلاج" أو أسطورة الحلاج ملونة بلون خاص.

وهذا يكشف عن قيمة أبحاثه فى الحلاج، من الناحية العلمية.

وقد مر بنا ماسينيون عالج شخصية الحلاج فى ضوء شخصية ذات خصائص منفردة، فصلها عن عوامل البيئة والسياسة والظروف الاجتماعية والدينية فى عصره. ولكن البيرونى - بمنهجه العلمى الدقيق - أخضع آراء الحلاج وتعاليمه وأفعاله للملاحظة والاستقراء، و لم يجد بداً من وضعه فى إطار المتنبئين.

كذلك فإنه يجدر الإشارة إلى أن الباقلانى - بمنهجه الكلامى - تمكن من فحص أفعال الحلاج بعين النظر العقلى، وأخضعه لمقاييس الفكر والنظر، فأدخله فى دائرة المشعوذين، وأصحاب النيرنجات. وسبق الباقلانى - أبو على الجبائى - وكان معتزلياً معاصر للحالج، فدحض أفعاله وأرجعها إلى الحيل، ونصح ناقلى أخباره بأن يكلفوه بأن يدخل منـــزلاً من منازلهم - لا البيت الذى أعده بغرض إخراج الأسماك والفواكه فى وقتها منه.[٢]

ونضيف إلى كلا المنهجين - العلمى النظرى والكلامى - منهج المحدثين الذين أخضعوا "ظاهرة" الحلاج، إن صح التعبير، لمنهجهم وأوضحوا زيف آرائه وتعاليمها، وبعدها الشاسع عن الكتاب والسنة، بل زيفها وانحرافهما عنهما.

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى، مقدمة كتاب (شخصيات قلقة فى الإسلام).

(٢) البغدادى، تاريخ بغداد، ج٨، ص١٢٥.

فالمناهج الثلاثة إذن بوضوحها واستقامة طريقتها فى البحث، استطاعت أن تتفق جميعاً على انحراف أفعاله ونظرياته وتعاليمه عن الإسلام الصحيح.

أما منهج المتصوفة - منهج الذوق والسلوك - فإنه التبس عليه الأمر، لأنه منهج غير واضح المعالم، غير محدد الخطوط، وليس له أسس موضوعية تتفق مع المنهج العلمى، بل هو يخضع للتجارب الشخصية، ويتسم بالطابع الفردى، ولهذا اختلفت آراء الصوفية فيه. يذكر البغدادى أن الصوفية اختلفوا فى أمره وانقسموا فريقين: فريق اعتبره عالماً ربانياً، وآخر أخرجه من الطريق الصوفى وعده إلى الشعوذة فى تصرفاته متهماً إياه بالزنادقة.[1]

ويبدو أن الحلاج كان يتعمد إخفاء حقيقته، فليس لكل حال لبوسها، ويخالط القوم مظهر الكل منهم ما يستحسن، لابساً ثوب التقية، ولهذا أطلقوا عليه أسماء متعددة: فأهل الهند يلقبونه فى كتاباهم إليه "بالمغيث"، وتركستان "المقيت" وخراسان "المميز" وفارس "الزاهد" وخورستان "حلاج الأسرار". و"المصطلم" أطلقها عليه أهل بغداد. واحتار أهل البصرة فيه فسموه "المحير".[2]

وجاءت مرحلة الأسطورة فزادت الطين بلة، فقال أحد أتباعه: "فجهدنا حتى أخذنا مرقعته أخذنا منها قملة فوزناها، فإذا فيها نصف دانق من كثرة رياضته، وشدة مجاهدته".[3]

أما القشيرى - مؤرخ الصوفية الشهير - فلم يدرجه فى رسالته، وإن نقل عنه بعض الأقوال، وهذا يعطينا الدلالة على تحرج الشيخ وإخراجه للحلاج من دائرة التصوف السنى الذى كان القشيرى من ضمن واضعى خطوطه. ثم جاء ابن عربى فحاول أن يبرر إغفاله القشيرى لشيخه الحلاج بسبب لا يخلو من طرافة، أو بمعنى

(١) ن.م ١١٢ (ينظر كتاب ماسينيون حيث جمع الصوفية والمؤيدين والمعارضين للحلاج).
(٢) البغدادى، تاريخ بغداد، ج٨، ص١١٤.
(٣) ن.م ١١٨.

أدق، واستخدم ابن عربى أسلوبه المليء بالشطحات والرموز والألغاز فى تبرير تجاهل القشيرى له.

والنظرية التى يحاول بها ابن العربى عن تبرير تجاهل القشيرى للحلاج، تتلخص باختصار فى أن لكل زمان قطباً من الأقطاب، ولابد من أن يعرفه أهل زمانه بالاسم، ولكن يجهلون مرتبته فى الولاية، لأن الله أخفاها عنهم.

والحكمة فى إخفاء درجة ولايته ترجع فى نظرية أبى العربى - إلى احتمال جهل أهل زمانه بالدرجة العالية فى مراتب الولاية التى هو عليها - أو بعبارة أخرى - أن تصورهم له نقل عن درجته الحقيقية العالية فى الولاية فيؤدى هذا إلى أن ينـــزع الله الإيمان من قلوبهم لأنهم لم يقدروا القطب حق قدره ويذكر أيضاً أنه لهذا السبب لم يحدد هو نفسه - أى ابن عربى - اسم قطب زمانه، وكأنه يعنى نفسه، حتى لا يتسبب فى مقت الله للناس. ولهذا فقد أشفق على أمة محمد ﷺ .

ويفسر إحجام القشيرى عن ذكر الحلاج ضمن الأقطاب بسبب اختلاف الآراء فيه.(١)

ولئن كانت المصادر قد قسمت الصوفية المعاصرين له إلى جانب مؤيد وآخر معارض، فإننا نعتمد فى ترجيح الجانب المعاند له - إلى جانب الرسالة القشيرية - على ثلاث وثائق: أولها كتاب "قوت القلوب" للمكى الذى لم يشر إليه، بل تجاهله تماماً، مع إنه حامل الاتجاه السالمى الذى احتضن بعض أتباعه نبذاً من آراء الحلاج. والثانية كتاب "اللمع" للطوسى الذى أفرد فصلاً خاصاً لدحض نظرية الحلول. والثالثة هى "حلية الأولياء" لأبى نعيم، حيث وصف الحلولية بالكفر فيقول "والمباحية والحلوية الكفار".

ولننظر بعد هذا فى أصحاب المنهج الكلامى:

---

(١) ابن عربى، الفتوحات المكية، ج٤، ص٢٨٤.

إن كلا من معاصريه: الجبائى، ثم جاء بعده الباقلانى، قد دحضا مزاعم الحلاج، وأطلقوا عليه صفات الشعوذة وعدوه من أصحاب النيرنجات.

وبصفة عامة، أنكر المعتزلة الكرامات، ولكن الباقلانى - بانتسابه للمذهب الأشعرى - الذى يقر كرامات الأولياء، فرق بين أولياء السلف وهم قدوة المسلمين وبين الزائغين وبدع الضالين والمنحرفين".[1]

وقد سبقه الجبائى إلى نصح المفتونين بالحلاج، لأنه يخرج من بيته - بيت العظمة - الأطعمة والأشربة فى غير حينها. ونصح لهم بأن يدخلوه بيتاً من بيوتهم لكى يخرج منه ما يفعله فى بيته. فلما بلغ الحلاج قول الجبائى، غادر الأهواز، خشية أن ينفذ القوم هذه النصيحة.[2]

ويتفق كل من الجبائى والباقلانى فى الرأى من حيث الطريقة التى يمكن اختبار صدق هذه الحيل من كذبها. وينصح الباقلانى المخدوعين بهذه الحيل أن يأمروا أصحابها بالخروج من بيته، والإتيان بحيله.[3]

أما البيرونى هذا العالم المشهود له بالعبقرية العلمية[4] فقد وضع الحلاج ضمن السابقين عليه من المتنبئين تحت عنوان "القول على تواريخ المتنبئين وأممهم المخدوعين عليهم لعنة رب العالمين".[5]

وأخضع طريقته فى الشعوذة للبحث العلمى، وتناوله موضوعياً. فلم تجتذبه التاريخية التى تعنى بسرد تفاصيل الحيل التى أتبعها، ولكنه يربط بين هذه الناحية، وبين ما فعله المتنبئون الآخرون، ولم يجد فى أفعاله ما يخرج عن طرق أشهرهم، لأن وسائلهم واحدة، ولأنهم يتفقون فى الغايات، أى فى الدعوة إلى مذاهب مخالفة.

---

(١) الباقلانى، كتاب البيان، ص٧.

(٢) تاريخ بغداد، ج٨، ص١٢٥.

(٣) الباقلانى، كتاب البيان، ص٧٥.

(٤) ديور، تاريخ الفلسفة، ص١٩٤.

(٥) البيرونى، الآثار الباقية، ص٢٠٤.

وتمكن عالمنا فى وضعه فى الإطار السليم - بعد دراسة أحواله وحيله - فوصفه بأنه "كان رجلاً مشعوذاً ومتصنعاً، مازجاً نفسه بكل إنسان حسب اعتقـــاده، ومذهبه، ثم ادعى حلول روح القدس فيه وتسمى بالإله". [(١)]

وحاول الحلاج خداع أهل السنة ببعض الأقوال الظاهرة الدلالة على إتباع السنة، فى مثل قوله: "كن مع الحق بحكم ما أوجب" [(٢)]، ويفهم من هذه العبارة العمل بما شرعه الله وأوجبه، والمعنى سليم.

ويقول فى عبارة أخرى: "عليك بنفسك، إن لم تشغلها بالحق شغلتك عن الحق" [(٣)]، وقد يعنى به دوام ذكر الله تعالى، حتى يمكن تفادى الانحراف إلى غيره، ولا غبار أيضاً على مثل هذا المعنى الذى سبقه إليه الصوفية. وكذلك أجمل علم الأولين والآخرين - فى رأيه - فى أربع كلمات هى "حب الجليل، وبغض القيل، وإتباع التتزيل، وخوف التحويل". [(٤)]

ويتعرض ابن كثير - أحد تلامذة ابن تيمية المتقيدين بنفس المنهج - للحلاج، فيخطئه فى المقامين الأخيرين، لأنه تحول إلى البدعة والضلالة، و لم يتبع التتزيل، و لم يستقم لأمره. [(٥)]

رأى ابن تيميـــة:

مما تقدم نرى أن كلا من المنهجين - الكلامى والعلمى - كان أكثر دقة فى استقصائه وبحثه لمذهب الحلاج والحلاجية، بحيث وضعاه، فى إطاره الصحيح، مبرهنين على تعارضه مع الاتجاه الإسلامى الصحيح.

---

(١) البيرونى، الآثار الباقية، ص٢١١.
(٢) البغدادى، تاريخ بغداد، ج٨، ص١١٤.
(٣) ن.م والصفحة.
(٤) ن.م ١١٥.
(٥) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١١، ص١٣٥.

كما ألمحنا إلى رأى الحافظ ابن كثير - وهو أحد تلامذة ابن تيمية - الذى تابع أستاذه فى اتخاذ الموقف المعارض للمذاهب المخالفة لعقيدة أهل السنة والجماعة.

والآن، نعرض لرأى شيخنا السلفى فى مذهب الحلول بعامة، وأقوال الحلاج بخاصة، وهو فى الوقت نفسه يتضمن منهج المحدثين فى دراسة المذهب الحلولى:

إننا كثيراً ما نطالع اسم "أهل الحلول والاتحاد" فى مصنفاته، ويقصد بهم مذهبى وحدة الوجود، وهو يضمهما معاً، كأنه يريد القول بأنهما متفقان فى الخطوط العريضة، والأسس العامة مع التفاوت الآتى بينهما:

فريق يعتقد بالحلول مطلقاً ويقولون "إن وجود المخلوق هو وجود الخالق" (١) أمثاله ابن عربى وابن سبعين ٦٧٣هـ وابن الفارض ٦٦٩هـ ، والقونوى ٦٧٣هـ والششترى ٦٦٨هـ والتلمسانى ٦٩٠هـ .

أما الفريق الثانى، فيقولون "بالحلول والاتحاد فى معين.. أو بإلهية بعض البشر، وبالحلول والاتحاد فيه، ولا يجعل ذلك مطلقاً فى كل شىء". (٢)

وعدد ابن تيمية من يدخل فى هذه الدائرة، أمثال النصارى وغلاة الشيعة فى عقيدتهم فى على وبعض أهل البيت والحلاجية وغيرهم.

ولا يكاد ابن تيمية يكف عن الإشارة إلى مذاهب هؤلاء فى مؤلفاته ورسائله، مع اختلاف الصيغ التى يعرضها بها. ولعل من هذا القبيل ما أورده فى ثنايا رده على ابن المطهر الحلى - أحد كبار شيوخ الشيعة من معاصريه.

قسم الحلى التوحيد إلى ثلاثة أقسام:

أولها: هو شهادة ألا لا إله إلا الله، والثانى: توحيد الخاصة أسقاط الأسباب الظاهرة. أما التوحيد فى المرتبة الثالثة: فهو "توحيد اختصه الحق لنفسه، واستحقه

---

(١) ابن تيمية، رسالة الصوفية والفقراء، ص٤٢.

(٢) ن.م ٤٦.

بقدره، وألاح منه لائحاً إلى أسرار طائفة من صفوته وأخرسهم عن نعته، وأعجزهم عن بثه". (١)

ولقد اقتنص الحلاجية - فيما يبدو - المعتقد الأخير فى التوحيد ونسبوه إلى الحلاج، معلنين أن سبب قتله يرجع إلى إباحته بسر التوحيد المحظور إفشائه "فإن هذا من الأسرار التى لا يتكلم بها إلا مع خواص الناس". (٢)

وكان ينشـــدون:

من باح بالسر كان القتل شيمته بين الرجال ولم يؤخذ له ثأر(٣)

وقبل أن نتكلم فى أبرز آراء الحلولية التى عرضها شيخنا على بساط البحث مفنداً إياها، يجب أن نبين أقوى أدلته فى دحض توحيد الخاصة الذى ينسبه الحلاجية إلى كبيرهم.

إن ابن تيمية يرى ضرورة الإقرار بأن توحيد محمد صلى الله عليه وسلم هو أكمل توحيد عرفه العباد، وأنه مع السابقين عليه من الأنبياء والرسل - وهم صفوة الخلق - لم يعجزوا عن التعبير عن توحيد الله. (٤)

لقد خصهم الله حقاً بمعرفته وتوحيده والإيمان به، وهذه هى الخصوصية التى امتازوا بها عكس غيرهم من عامة المؤمنين "لكن ما قام بقلوبهم ليس هو نفس الخالق تعالى، بل هو العلم به، ومحبته، ومعرفته، وتوحيده". (٥)

أما باقى حجج الحلولية التى أوردها الشيخ وأتبعها بالأسانيد المثبتة لخطئها من وجهة نظر الإسلام، فينبغى أن نبينها أيضاً:

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنة، ج٣، ص٨٦.
(٢) ابن تيمية، الرسائل الكبرى، ج٢، ص١٠٩.
(٣) ن.م ١١.
(٤) منهاج السنة، ج٣، ص٩٤.
(٥) ن.م والصفحة.

فمن أقوالهم أن الحلاج حينما نطق بعبارة: "أنا الحق"، فإنه كان غائباً عن نفسه "والحق نطق على لسانه" [١]، ولا فرق بينه وبين فرعون؛ إن الثانى حينما نادى: "أنا ربكم الأعلى" أشار إلى نفسه، و لم يكن غائباً عنها كشأن الحلاج.

ومنها ما يستشهدون به فى قوله: "ما وسعنى أرضى ولا سمائى ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن التقى النقى الورع اللين". [٢]

أما الدعوى الثالثة لهم، فهى قول النبى ﷺ : "سمع الله لمن حمده"، فظنوا أن الله قال على لسان نبيه هذه العبارة.

هذه هى بعض عناصر الفكر الحلولى، فما هو موقف ابن تيمية منها؟

لتوضيح رأيه فى خطأ دعوى نطق الحق على لسان الحلاج، يضرب ابن تيمية مثالاً بالإنسان المصروع الغائب عن وعيه، ويفسر الصرع بأنه نتيجة دخول الجنى جسم المصروع "ونحن هنا نتقيد باصطلاحه"، ولكنه يعود فيوضح كيفية الدخول بأنه يتم بطريقة مجملة، أى لا يشترط أن يتطابق كل عضو مع أعضاء الجنى المقابل له عند المصاب بالصرع.

فإذا كان كل منهما – أى الإنسان والجنى – ماديين، وثبت استحالة تداخل أعضائهما معاً، بما فى ذلك القلب الذى يقال أن المصروع يعبر به عن قلب الجنى الذى دخله. أى بعبارة أخرى إذا كان هذا يستحيل فى حق المخلوق "فكيف بالخالق ﷻ". [٣]

ويرى شيخنا إنه فيما يتعلق بالحجة الثانية – هو الحديث المنسوب لله تعالى – أنه مروى ضمن الإسرائيليات، ومع افتراض صحته والأخذ به "فليس المراد أن الله

---

(١) ن.م ٩٥.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة، ج٣، ص٩٥.

(٣) ن.م والصفحة.

نفسه يكون فى قلب كل عبد، بل فى القلب معرفته ومحبته وعبادته".[1]

أما عبارة: "سمع الله لمن حمده" فإن الناطق بها هو رسول الله ﷺ ، وليس الله، لأنه "كان مكلماً لعباده بواسطة رسوله، بما أرسل به رسوله ﷺ "[2] ، فالرسول ﷺ هو المبلغ، وهو الواسطة بين الله وعباده.

دع عنك الآيات القرآنية التى أوضحت بما لا يدع مجالاً للشك فى أن الله سبحانه بائن عن مخلوقاته، كقوله تعالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ .

وقوله ﷻ : ﴿ إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِى ﴾ .

وغيرها من الآيات الدالة على مفارقته لمخلوقاته، ومباينته لها. وإذا كانت صفات المخلوق لا تفارق ذاته وتنتقل إلى غيره، وكيف بصفات الخالق؟[3]

يرفض إذن ابن تيمية رفضاً قاطعاً فكرة حلول الله فى المخلوقات، لأن الإسلام أنكرها، وهى فى الحقيقة عقيدة مسيحية بحتة لأنها القائلة: "بحلول اللاهوت فى الناسوت".[4]

والواقع أنه لم يكتف بإظهار تهافت المعتقدات الحلولية، وإنما انتقل منها إلى مناقشة أفكار الحلاج ودراسة لأحواله وادعاءاته. وتأتى هذه المناقشة أحياناً فى مواضع متفرقة من مصنفات ابن تيمية، كما يطالعنا برسالة خاصة للرد على التساؤلات التى دارت حول الصوفى الحلولى، وكلها تتلخص فيم إذا كان الحلاج من الأولياء الحقيقيين، أم من أهل السحر والخزعبلات، ثم قتل زنديقا أم قتل مأجوراً؟[5]

---

(١) ن.م والصفحة.

(٢) ن.م والصفحة.

(٣) ن.م ٩٥.

(٤) ابن تيمية، منهاج السنة، ج٣، ص٩٦.

(٥) ابن تيمية، جامع الرسائل، ص ١٨٧.

ولا شك أن ابن تيمية كان مطلعاً على الظروف التى أحاطت بمقتل الحلاج، لأنه يذكر فى السياق، المصادر التى استقى منها أخباره.[1]

وقد أبنا طرفاً من هذه الأخبار، مستندين إلى مصادرها التاريخية الوثيقة، غير أنه من الضرورى الإلمام بالوقائع التى ثبتت عند شيخنا السلفى. منها إنكار بعض كبار شيوخ التصوف (مثل الجنيد سيد الطائفة وغيره، كما ذكر ذلك الشيخ عبد الرحمن السلمى فى طبقات الصوفية)[2] ، كما أنه يميل إلى الاعتقاد يكون الحلاج من دعاة الباطنية فيقول "والحلاج لما دخل بغداد، كانوا ينادون عليه هذا داعى القرامطة، وكان يظهر للشيعة أنه منهم، ودخل على ابن نوبخت رئيس الشيعة ليتبعه فطالبه بكرامات عجز عنها".[3]

وواضح من هذا النص أن الشيخ ألم بدقائق الظروف السياسية التى عاش فيها الحلاج، وقرأ ما أحيط به من قصص الكرامات.

ثم إن القضية فى نظره لا ينبغى معالجتها فى إطار التفسير السائد عند من ظن إنه "قتل باجتهاد فقهى يخالف الحقيقة الذوقية"[4] فصوروا المسألة وكأنها ضمن أحد المنازعات بين الصوفية والفقهاء، لأن الطرفين اتفقا - أصحاب التصوف الشرعى والفقهاء - على قتله بسبب ثبوت تعطيله للحج - أحد أركان الإسلام - فضلاً عن دعواه إمكان معارضته للقرآن.

ومن الضرورى أيضاً ألا نعد كلام الحلاج من قبيل الشطحات التى تظهر فى حالات الوجد، كالعبارة المنسوبة لأبى يزيد البسطامى ذلك لأن الحلاج "كتب وهو حاضر، ويقظان".[5]

---

(١) ن.م ١٨٨.

(٢) ابن تيمية، رسالة الصوفية والفقراء، ص٢٩ و ٣٠.

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية، ص٧٤.

(٤) الرسائل الكبرى، ج٢، ص١٠٩.

(٥) ابن تيمية، الفتاوى، ج٢، ص٤٨٦.

بقى موضوع المعجزات والكرامات التى نسبها أتباع الحلاج إليه، ورأى فيه خصومه نوعاً من الشعوذة وأعمال السحر التى أتقنها. وربما كان هذا الموضوع هو الذى أدى إلى انخداع جماهير المسلمين به.

ولما سئل ابن تيمية عن هذا الموضوع، أى فيم كان الحلاج من الأولياء الحقيقيين أصحاب الكرامات الصحيحة، أم هو من أهل السحر والخزعبلات. وهل قتل زنديقاً أم قتل مأجوراً ؟

أجاب ابن تيمية على هذه الاستفسارات باستفاضة، فهو أولاً بحث أحوال الحلاج وحيله بنفس المنهج الذى سبقه إليه البيرونى والباقلانى - وعرضنا له منذ برهة - ولكنه باعتباره من المتمكنين فى علوم الحديث، فقد أضاف إلى كل من هذين المنهجين : منهج المحدثين.

فمن الحديث، قول الرسول ﷺ : "لا تقوم الساعة حتى يكون فيكم ثلاثون دجالون كذابون، كلهم يزعم أنه رسول الله".[1]

وقاس الشيخ على نص هذا الحديث أحوال الدجاجلة المشعوذين وعلى رأسهم الدجال الكبير، الذى حذر الرسول - صلوات الله عليه - أمته منه.

فالقاعدة التى ينبغى تطبيقها إذن للتفرقة بين كرامات الأولياء الحقيقيين وبين أحوال السحرة والكهنة، هى فحص أعمالهم وفقاً للكتاب والسنة "فكلما بعدوا عن الله ورسوله ﷺ وطريق المؤمنين قربوا من الشيطان".[2]

وبدراسة ابن تيمية لأحوال الحلاج وادعاءاته يؤكد أنه ليس هو الوحيد، ويضرب عدة أمثلة لمشعوذين آخرين معاصرين له، معدداً أسمائهم شارحاً كل ضروب الحيل التى حاولوا بها خداع أتباعهم "فكل من خرج عن الكتاب والسنة

---

(١) ابن تيمية، جامع الرسائل، ص١٩٧. والحديث رواه مسلم والبخارى، كما رواه الإمام أحمد فى المسند. (ينظر تعليقه رقم ١ للدكتور محمد رشاد سالم).

(٢) ابن تيمية، جامع الرسائل، ص١٩٦ .

وكان له حال من مكاشفة، أو تأثير فإنه صاحب حال نفسانى، أو شيطانى".[1]

ويرى أن كل الأفعال التى قام بها تدخل فى نطاق الحيل والشعوذة معداً إياه من السحرة أيضاً، لأنه تعلم السحر بالهند "وصنف كتاباً فى السحر معروفاً، وهو معروف إلى اليوم".[2]

أما الكرامات التى نسبها الحلاجية إليه، فهى محض أكاذيب، فمنها كتابة اسم الله على الأرض بدمه، وانقطاع ماء نهر دجلة بعد وفاته وغيرها من الأقاصيص. وحجة شيخنا الداحضة للأكذوبة الأولى، أنه منا لثابت تاريخياً أن عدداً كبيراً من الصحابة والتابعين وغيرهم من الصالحين - فضلاً عن الأنبياء - قد قتلوا دون أن يكتب دم أحدهم اسم الله.. ثم إن "الدم أيضاً نجس، فلا يجوز أن يكتب اسم الله تعالى، فهل الحلاج خير من هؤلاء؟ ودمه أطهر من دمائهم".[3]

من هذا كله، يتبين لنا رفض الفكر التيمى لنظرية الحلول كأحد الاتجاهات التى اتخذها بعض المتصوفة طريقاً لعرض المضمون الوجدانى للإسلام.

ويعبر ابن تيمية بصدق عن موقف المدرسة السلفية أيضاً، لأنه استند فى معارضته إلى القواعد الثابتة التى أرسلها السلف، وفهموا بها الشريعة، واتخذوا بها أساساً للنظر فى كل الآراء، لاختبار مدى اتفاقها أو اختلافها مع هذا الميزان الدقيق.

وسنمضى فى الصفحات القادمة مع شيخنا، لنطالع رأيه فى التصوف السنى الذى يعبر عنه الغزالى.

ولأهمية مكانة الإمام فى التصوف خاصة والفكر الإسلامى بعامة، فإنه ينبغى أن نبحث فى حياته الثقافية، ونكتشف طريقنا أولاً فى أصول هذه الثقافة وملامحها، لنستطلع انعكاساها فى شخصيته، ثم نتبع ذلك بتوضيح ما أثاره بمؤلفاته من صدى لدى مفكرى المدرسة السلفية.

---

(1) ابن تيمية، جامع الرسائل، ص ١٩٤ .

(2) ن.م ١٨٨ .

(3) ن.م ١٩٠ .

أبو حامد الغزالى: (٥٠٥هـ/١١١١م)

إن شخصية حجة الإسلام وما دار حولها من بحوث ودراسات تصلح أساساً لتوضيح عدة قضايا عالجها السلف، ووقفوا منها موقف التنقيب والبحث. فإن نشأة الغزالى فى الوقت الذى كان يعانى فيه العالم الإسلامى من أزمة قلق فكرى، بعد تطاحن الفرق، من متكلمين، وفلاسفة، وفقهاء، وصوفية، ووقفته الغزالى الصلبة فى وجه الفلاسفة ومحاربته للباطنية. كل هذا جعل من شخصية الإمام هدفاً مرموقاً لشيوخ السلف، لأنه لمس أخطر القضايا التى اهتمت بها المدرسة السلفية، واتفق معها من حيث العداء للفلسفة ولكنه - مع هذا - تأثر بها.

أما وجه الخلاف الحقيقى بين الحركة السلفية وموقف الغزالى، فيتضح فى مسلكه الذى اختاره طريقاً للخروج من أزمته الفكرية، حيث رأى أن ما ينقذه هو الطريق الصوفى.

وكانت نقطة الالتقاء مع المذهب السلفى وهو إزالة ما ران على الإسلام من أوهام علقت به، تتمثل فى تأولات الباطنية، وتخريجات الفلاسفة وجمود الفقهاء، هذه الأوهام التى أدت إلى تطاحن الفرق الإسلامية، واستدعت اتخاذ الموقف الذى يقتضيه إنقاذ المسلمين من الحيرة والتطاحن.

ولكن الغزالى عندما اختار التصوف، وقف فى مفترق الطرق مع الحركة السلفية لأن شيوخ السلف رأوا أن المنقذ الحقيقى هو الكتاب والسنة، بينما رآه الغزالى فى الكشف والنور الذى يقذفه الله فى القلب، كما أخذوا عليه ضعفه فى الحديث. وربما يعبر ابن تيمية عن المذهب الوسط الذى اتخذه السلف أصدق تعبير، حين يجمع بين طريقة أهل الحديث والتصوف، فيرى أن المجاهدات ضرورية للوصول إلى الحق، ولكن يشترط أداء الفروض والطاعات، اقتداء بالسنة دون البدعة.

ويمكن القول بوجه عام أن "كتابات الغزالى - ككتابات ابن تيمية ومحمد

عبده - تحمل فى صميمها رسالة تجديدية إصلاحية واعية".[1]

واهتمت به الأبحاث الحديثة، حيث استلفت نظر الفكر الغربى المعاصر "فكان حظه من الدراسة عظيماً فى المائة سنة الأخيرة، توافر عليه فريق من أعلام المستشرقين، فأرخوا له، وشرحوا راءه ونظرياته، وترجموا بعض كتبه".[2]

وقد قارن ديورانت فى كتابه "قصة الحضارة" بينه وبين كانط فى جداله الفلسفى الدقيقى، واعتبره صاحب فكرة إنزال العقل قبل هيوم بسبعة قرون إلى مبدأ العلية، بل إرجاع مبدأ العلية نفسه إلى مجرد التتابع.[3]

ولكن دراسة هذه الشخصية بجوانبها العديدة، وثقافتها المتنوعة العميقة، ومؤلفاتها الكثيرة المتشعبة التى جعلت بمثابة دائرة معارف العصر نقول إن دراسة هذه الشخصية تحتاج إلى تضافر عدة باحثين.

ومن المعلوم أن أبا حامد انتقل فى حياته من دور إلى آخر، فانعكست هذه المراحل على مؤلفاته التى يقال أنها انتهت بكتابه "إحياء علوم الدين" حيث أودعه خلاصة ثقافاته المتنوعة وتجاربه الذاتية.

ويستند ابن تيمية فى موقفه من الغزالى إلى عاملين: أولهما أن الإمام دخل فى بطون الفلاسفة فلم يتمكن من الخروج منها. أما الثانى، فهو ضعفه فى الحديث، فهو يقول عن نفسه "بضاعتى فى الحديث مزجاة" [4] وهذا الجانب له خطره لأن النظر الثاقب لابن تيمية اكتشف أنه كان بوسع الغزالى - وهو الذى أحاط بعلوم عصره، والشديد الرغبة فى الدفاع عن الإسلام فى مواجهة الفلاسفة والباطنية - أن يشتد ساعده لو أتقن الحديث أيضاً واتخذه منه سلاحاً فى جداله ضد خصومه.

---

(١) د. عثمان أمين، الجوانية الأخلاقية عند الغزالى، ص١٣٨، (مهرجان الغزالى فى دمشق، شوال ١٣٨٠هـ / ١٩٦١م).

(٢) د.م إبراهيم بيومى مدكور، الغزالى الفيلسوف، ص٢١١ مهرجان.

(٣) ديورانت، قصة الحضارة، مجلد ٤، ج٢، ط. ١٩٥٧م.

(٤) أبو بكر بن العربى، العواصم من القواصم، ص٩ .

حياتـــه الثقافيـــة :

يصف ابن كثير الإمام الغزالى بأنه كان من أذكياء العالم [(١)] ويستدل بهذا الوصف الذى أطلقه عليه ببراعته فى صنوف العلوم والفلسفة ومصنفاته العديدة التى أدهشت بكثرتها كل من تصدى بالبحث للإنتاج الفكرى لهذا الإمام.

والحق أننا أمام الغزالى لن نتمكن أن نوفيه حقه من البحث فى هذا الحيز المقيد بموقف المدرسة السلفية منه، وقد سبقنا إلى ذلك نخبه من كبار الباحثين [(٢)]، بل ما من دراسة فى الأغلب فى جوانب الفكر الإسلامى، فلسفية كانت، أو عقائدية، أو تاريخية إلا سلطت الأضواء على شخصية الإمام، وذلك لتعدد جوانب هذه الشخصية الإسلامية الكبرى : أما لموقفه من الفلسفة أو لنظرياته فى التصوف، أو لآرائه فى المذهب الكلامى الأشعرى، وخاصة نظريته فى إسقاط الأسباب حيث أخذ مبحث نقد العلية الأرسطاليسية على يده صورته الكاملة [(٣)]، فضلاً عن موقفه الحاسم من فلسفة الباطنية التى كانت قد استشرى خطرها فى عصره، وكانت تحاول أن تقوض الإسلام وتهدم أسسه الرئيسية ممثلة فى الكتاب والسنة.

ولا شك أن الغزالى – رغم انتمائه إلى المدرسة الشعرية – إلا أن شهرته ذاعت كمدافع عن الإسلام إذ سمى حجة الإسلام "ذلك لأن هذا المفكر العبقرى لما تعرض للفقه وللكلام وللتصوف وللفلسفة، لم يكن فى خياله، ولا فى منهجه إلا الدفاع عن الدين عامة وعن الإسلام خاصة". [(٤)] ويرى الدكتور عمر فروخ أن فى هذه التسمية ترضيه أكثر من تسميته فقيهاً أو متكلماً أو فيلسوفاً أو صوفياً، ما

---

(١)ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٢، ص١٧٤ .

(٢)على سبيل الأمثال تنظر الأبحاث التى لقيت فى مهرجان الغزالى بدمشق، شوال ١٣٨٠ها مارس ١٩٦١م. كما ننوه بصفة خاصة بدراسة أستاذنا الدكتور النشار لنقد الغزالى للعلية الأرسطاليسية بكتابه (منهاج البحث عند مفكرى الإسلام).

(٣)د. النشار، مناهج البحث، ص١٦٢ .

(٤)د. عمر فروخ، رجوع الغزالى إلى اليقين (مهرجان الغزالى، ص٣٠٠).

دامت الكلمة الأخيرة "تجمعه مع أشخاص لا معدى عن تسميتهم متصوفين مثل الحلاج، والسهروردى وعمر بن الفارض، ومثل محيى الدين بن عربى أيضاً". [(١)]

وهكذا يتبين لنا أن الغزالى بمؤلفاته العديدة التى طرق بها ميادين العلوم والفلسفة، فإن بناءه الفكرى يشكل مدرسة قائمة بذاتها، كانت ملتقى الفقه والتصوف والكلام والفلسفة "له تصانيف فى غالب الفنون، حتى فى علوم الحرف وأسرار الروحانيات وخواص الأعداد ولطائف الأسماء الإلهية، وفى السيمياء وغيرها". [(٢)]

ومن فرض ذيوع شهرته، ومكانته الدينية عند المسلمين يقيس ابن تيمية عليه الشخصيات الشهيرة الأخرى فيقول: "إن موسى بن ميمون صاحب دلالة الحائرين وهو فى اليهود كأبى حامد الغزالى فى المسلمين". [(٣)]

ومن وجهة نظر السلف أن الفكر الغزالى كاد يتكامل لو توافر للإمام معرفة الحديث. [(٤)]

وسنحاول أن نعرض بعد قليل، لمقارنة بين مفكرى الإسلام العتيدين: الغزالى وابن تيمية إلا أننا - بادئ ذى بدء - نسجل الملاحظة الأولية، وهى اختيار الغزالى لمنهج الصوفية واستخدامه للمنهج العقلى - طريقة التأويل - بينما رأى الشيخ السلفى فى النصوص كفايته : نعى عن حجة الإسلام الجانب التأملى، وهام طويلاً فى ميادين المعرفة، ثم أمسك الشك به من كل جانب ثم أوصله إلى اليقين، وانتهى به الأمر إلى وجود ضالته المنشودة فى الكشف الصوفى "أو بمعنى أدق فى التجربة الباطنية". [(٥)]

---

(١) ن.م والصفحة.

(٢) الزبيدى، أنصاف السادة المتقين، ج١، ص٢٧ .

(٣) ابن تيمية، بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، ص ٧٣، ج١ .

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٢، ص١٧٤ .

(٥) د. النشار، منهاج البحث، ص١٧٩ .

أما شيخ الإسلام، فقد تسلح منذ بداية حياته بالكتاب والسنة، ولهذا لم تعتريه أزمة نفسية أو روحية قط، رغم الصعوبات التى صادفته، والأشواك التى وضعت فى طريقه.

وتدفعنا هذه المقارنة إلى القول بأن السمات التى تميزت بها حياة أبى حامد ربما هى نفسها التى صبغت نتاجه الثقافى بلون خاص فقد نشأ فى طفولته فى جو صوفى. أما إمكانياته العقلية فقد ترعرعت فى ظل المدرسة الأشعرية، وكان شيخه الجوينى. وجاء مرحلة تدريسه فى المدرسة النظامية ببغداد سنة ٤٨٤هـ حيث انتقل إليها من أصبهان، ولقبه نظام الملك زين الدين شرف الأئمة.[١] وأخيراً، الأزمة النفسية التى انتابته والتى وجد حلها فى الطريق الصوفى، فقد خرج من بغداد، تاركاً التدريس، زاهداً فى الدنيا، وتوجه إلى بيت المقدس "لابساً خشين الثياب بعد ناعمها.. ثم حج السنة التالية – أى عام ٤٨٩هـ – ثم رجع إلى بلده، وقد صنف كتاب "الأحياء" فى هذه المدة"[٢] ، ثم امتدت إلى نهاية حياته فيما عدا رجوعه إلى علوم الحديث قبل موته بقليل.

ويذكر ابن الجوزى "أنه عاد إلى وطنه واتخذ فى جواره مدرسة ورباطاً للمتصوفة، وبنى داراً حسنة، وغرس فيها بستاناً، وتشاغل بحفظ القرآن وسمع الصحاح".[٣]

وقد أتى نتاجه الفكرى صورة صادقة لهذه المراحل، بحيث أصبحت مؤلفاته تحمل سمة هذا التنقل، وأصبح طابعها العام يعبر عن مراحل الانتقال من الفلسفة إلى علم الكلام إلى التصوف، ثم انتهى طالباً الحديث.

ويرى أستاذنا الدكتور النشار أن "تحديد فكر الغزالى النهائى فى أى موضوع

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٢، ص١٣٧ .

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٢، ص١٤٩ .

(٣) ابن الجوزى، المنتظم، ج٩، ص ١٦٩ .

من الموضوعات التى عالجها من الصعوبة بمكان، فقد ساد تفكير الغزالى تغيرات فكرية عنيفة، اللهم إذا اعتبرنا أن مؤلفاته الأخيرة هى المعبرة عما انتهى إليه رأيه".[١] وإلى نفس الرأى يذهب الدكتور محمود قاسم فيقول: "ويعيد عن ذهننا أن نقرر، بدءاً، وجود نوع من التفاوت فى تفكير هذا الرجل، أو تبايناً فى مواقفه. لكننا نعترف إلى جانب ذلك بالصعوبة البالغة فى تتبعه فى تموجات تفكيره وفى شعاب نظره التى تقودنا إليها دراسة كتبه فى مختلف مراحل إنتاجه".[٢]

فإذا نحينا - بدورنا - جانباً ما أثير من شك لبعض كتبه مثل "مشكاة الأنوار" أو "المضنون به على غير أهليه"، واكتفينا بالنظر فى كتابه "إحياء علوم الدين"، فإننا ندرك فى سهولة ويسر، أن نصوصه لا تخلو من تأرجح بين وجهات النظر المؤيدة والمعارضة لنفس المسائل.

والأمثلة على ذلك كثيرة:

منها الدفاع عن علم الكلام وذمه، ودفاعه عن الموقف السلفى فى تأويل الصفات لأنهم "كانوا يقولون أمروها كما جاءت"[٣] ، مستنداً إلى إجابة الإمام مالك المشهورة عن كيفية الاستواء حيث أجاب "الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة" ولكنه عن ما يفصح لنا عن عقيدته، نراه يؤيد التأويل.

إن هذه الظاهرة تحتمل أحد تفسيرين: إما أنه بعد بحثه فى أواخر حياته عن الحديث فى الصحيحين، ورجح مذهب السلف، مفضلاً إياه عن المنهج الكلامى فى تأويل الصفات، أو أنه ظل مقتنعاً بأن من العقائد ما لا يجوز نشرها بين العامة استناداً إلى أحاديث ضعيفة.

---

(١) د. النشار، مناهج البحث، ص ١٧٠ .

(٢) د. محمود قاسم، العقل والتقليد فى مذهب الغزالى، ص ١٦٩ (مجلد مهرجان الغزالى).

(٣) الغزالى، الإحياء، ج١، ص١٧٩ .

ترجح الاحتمال الأول، لأن دراسة كتبه تبعاً لتسلسل تاريخ تأليفها، نراه فى كتابه المتأخرة، يلح على ذكر الحديث، وتخف درجة نقده للمحدثين. بل إنه يعظم إيمان العامة فيقول "فقس عقيدة أهل الصلاح والتقى من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمجادلين، فترى اعتقاد العامى فى الثبات كالطود الشامخ لا تحركه الدواهى والصواعق، وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل فى الهواء، تفيئه الرياح هكذا، ومرة هكذا".[1]

وكان يعنى بالعامة هنا - فى الغالب - الحنابلة المتابعين لعقيدة السلف.

ونقرأ له رأياً قاطعاً فى كتابه "إلجام العوام عن علم الكلام" يبرهنه بالأدلة الحاسمة، على أن الحق مذهب السلف، وخلاصته أن "نقيضه بدعة، والبدعة مذمومة وضلالة، والحوض من جهة العوام فى التأويل، والخوض بهم فيه من جهة العلماء بدعة مذمومة، وكان نقيضه هو الكف عن ذلك سنة محمودة".[2]

وربما الذى أثار الثلث فى نسبة هذا الكتاب إليه هو اتجاهه الذى ينحى فيه نحو السلفية المحضة.

ومع التسليم بشأن قواعد المنهج العلمى، تقتضى تقديم النص الذى ينفى على النص الذى يثبت [3]، أى أنه اتباعاً لهذه القاعدة ينبغى ألا تعتمد على كتاب "الجام العوام" بسبب الشك فى نسبته للغزالى، إلا أننا - إزاء الظروف والملابسات التى تتصل اتصالاً وثيقاً بمقومات شخصية الإمام الثقافية - فإن الأمر يتطلب عرض وجهات النظر التى أحاطت بهذا الموضوع.

من المعروف أنه بسبب شك إمامنا فى طرق المتكلمين والفلاسفة، ظل يبحث عن المنهج الصحيح المؤدى لليقين، وظل يلتمسه طوال حياته حتى نجده يأسف لما

---

(١) ن.م ١٦٢ .

(٢) الغزالى، الجام العوام، هامش كتاب الإنسان الكامل للجيلانى، ص٤٧ .

(٣) د. محمود قاسم، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، ص ١٦٣ .

أضاعه من عمر باحثاً عن ضالته فيما لا يرجى منه فائدة، فيقول فى مقدمة الإحياء "وتداركاً لبعض ما فرد من إضاعة العمر يأساً من تمام التلافى والجبر".[1]

وهكذا، ظل يعانى من رواسب ثقافته السابقة، فيعلن عن رأى ثم يعود عنه، ويعرض لأحد جانبى القضية فى الطرف المؤيد ويدعمه، ثم ينساق إلى الطرف المعارض المسرف فى الغلو، ويجد له البراهين على ذلك ثم يختار أحياناً أحد الجانبين دون الآخر، أو يخط طريقاً وسطاً.

وربما كان كتاب "الإحياء" يحتاج إلى دراسة خاصة لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف مع آرائه التى بثها فى مصنفاته الأخرى.

ولكننا هنا نكتفى - فى هذا الحيز الضيق المحدود لموضوعنا - بالإشارة إلى بعض ما نراه مؤيداً لما تقدم:

إن أبا حامد أيد رأى الإمام مالك فى إجابته عن سؤال كيفية الاستواء كما بينا آنفاً، ومدح الإمام أحمد لموقفه السلفى الصرف، ولكنه عندما قرر العقيدة التى يؤيدها، جنح إلى التأويل، أى تمسك بمنهج المتكلمين.

ثم أنه لا يرضى بإيمان التقليد، ولكننا نعود فنراه يذهب إلى أنه لا غنى بالعقل عن السماع.[2] كما ينصح بالاعتدال بين المخالطة والعزلة [3]، بينما فى موضع آخر يجعل العزلة طريقاً للوصول إلى الله.[4] هذا يتصل بموقفه المتأرجح بين العزوف عن الدنيا بالكلية وطلب الآخرة وحدها، ثم اختياره - فى موضع آخر - للطريق الوسط بين الفريق الذى يقبل على الدنيا لتحقيق السعادة فيها، والثانى الذى يفر منها ويغلو فى التقشف والسلبية.[6]

---

(١) الغزالى، الإحياء.

(٢) الغزالى، إحياء علوم الدين، ج٨، ص ١٣٦٨ .

(٣) ن.م ج٦، ص ١٠٧٤ .

(٤) ن.م، ج٨، ص ١٣٧٢ .

(٦) ن.م، ج٩، ص ١٧٥٠-١٧٥٢ .

أما رأيه فى فكرة الجهاد، فإنه يتطلب منا وقفة قصيرة:

إنه يذهب مرة إلى أن "شدة وجوبه فى ابتداء الإسلام"(١) ، ثم يرفع من شأن الآمرين بالمعروف الناهين عن المنكر، لأنهم أفضل من المجاهدين الشهداء، استناداً إلى حديث موضوع.(٢) ثم يأتى فى مجال عرضه لموضوع فضيلة التسبيح والتحميد وبقية الأذكار، فيؤول الآية: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِٱلَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُواْ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [آل عمران، ١٦٩، ١٧٠]، ويأتى بمعنى جديد لا يبدو أنه سبق إليه، إذ ذهب فيه مذهب التفسير الرمزى، أو الاصطلاحى للوصفية حيث يقول: "ولأجل شرف ذكر الله ﷻ عظمت رتبة الشهادة".(٣)

نود القول من كل هذا أنه إذا عرفنا أن الغزالى كان يعتذر عما فى كتبه من اتجاهات متباينة أو اختلافات بكثرة مشاغله التى لا تبيح له فرصة مراجعتها، أمكننا افتراض صحة تفسير آخر، وهو أنه كان يعكس بتأليفه ما عاناه من قلق فكرى ظل يعاوده ويعكس ظلاله على كتبه، فيرى الرأى ثم يعود إلى غيره لاسيما فى كتاب ضخم - وهو الإحياء - استغراق منه وقتاً طويلاً فى الإعداد والكتابة، مع الأخذ فى الحسبان عادته التى لازمته فى تدوين آرائه دون مراجعتها أو تنقيحها.

وكان الغزالى يعبر لنا بصوتٍ عالٍ عن فكرة المتأرجح بين المنهج العقلى والمنهج النصى، فسجل بإخلاص محاولاته للبحث عن الحقيقة ولم يخفها، إلى أن استقر فى النهاية على البحث فى الحديث من واقع صحيحى البخارى ومسلم، فإذا ما تبين لنا أن آخر ما اشتغل به النظر فيهما ومات وهو مشتغل بذلك(٤) ، عرفنا لما

(١) ن.م، ج٦، ص ١٠٤٣ .

(٢) يقول العراقى عن الحديث الذى اكتفينا بإيجاد معناه (الحديث بطوله لم أقف له على أصل وهو منكر) هامش الإحياء، ج٧، ص ١١٩٣.

(٣) الغزالى، الإحياء، ج٣، ص٥٤٧ .

(٤) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص٤٢ .

كان الإمام قريباً لقلب ابن تيمية. ولكن هذا لم يمنعه من التنبيه على ما فى كتبه من نظريات ومعتقدات مخالفة للكتاب والسنة.(1)

ولكننا - بما لدينا من آراء تضمنها كتاب الإحياء - لا نستطيع تأييد أحد الأبحاث الحديثة التى تذهب إلى تقرير بأن الغزالى "لم يهجر الفلسفة" إلا ليتحول إلى فلسفة أخرى، لقد هجر فلسفة أرسطو وأتباعه اليونانيين والمسلمين ليتحول إلى فلسفة أفلوطين والأفلاطونية المحدثة بعامة، وظل لهذه الأخيرة مخلصاً حتى آخر عمره".(2)

إن هذا الرأى - فضلاً عن أنه مخالف لفحوى كتاب الإحياء الذى يمكن أن نعده المعبر شبه النهائى عن نظريات إمامنا - فإن التعسف يبدو فيه واضحاً. إن أبا حامد هاجم الفلاسفة وانتقدهم، وأظهر المآخذ فى أوهامهم - كما يقرر هو نفسه - وكان موقفه من الفلسفة عن اقتناع تام بتهافت أسسها. ثم اختياره لطلب الحديث فى أواخر عمره تشير إلى نبذه لما سبق أعلنه من معتقدات لم تكن تعالج المسائل التى يبحث فيها.

لا يمكن القطع إذن بأنه تحول من فلسفة إلى أخرى، ولكن الأقرب إلى الصحة هو أنه لم يسلم من التأثير الفلسفى، ولهذا كان ينصح الشيخ أبو عمرو بن الصلاح - المحدث المشهور المتوفى (٦٤٣هـ/١٢٤٥م) - بأن يصرف النظر عن كتب الإمام المخالفة لمنهج السلف، والمتضمنة لآرائه المختلطة بالاصطلاحات الفلسفية، وينصح بالكف عن الحديث عن الغزالى: "وأما الرجل فيسكت عنه، ويفوض أمره إلى الله".(3)

---

(١) ن.م ١٤ .

(٢) د. عبدالرحمن بدوى، الغزالى ومصادره اليونانية، ص٢٣٦ (مهرجان الغزالى).

(٣) ابن تيمية، نقض المنطق، ص٥٥، ويقول ابن تيمية عن هذه العبارة أنه قرأها بخط ابن الصلاح ثم يفسره بأن (مقصوده أنه لا يذكر بسوء).

فإذا ما استطلعنا رأى ابن تيمية فى مدى صحة نسبة كتاب (المضمون)، نراه بعد أن يذكر تكذيب بعض العلماء ثبوته عنه، فإنه يذهب إلى أن "أهل الخبرة به وبحاله، فيعلمون أن هذا كله كلامه، لعلمهم بمواد كلامه ومشابهة بعضه بعضا، ولكن كان هو وأمثاله - كما قدمت - عصريين لا يثبتون على قول ثابت، لأن عندهم من الذكاء والطلب ما يتشوفون به إلى طريقة خاصة الخلق".(٢)

إننا نجحف الإمام إذن، ونغض من شأنه لو قلنا إنه انتهى فيلسوفاً، أن كل ما هنالك فيما يبدو أنه تأثر بالعوامل الثقافية التى أحيط بها كما قلنا، وحاول فى كتابه "الإحياء" بعث العلوم الدينية أو كما يفهم من اسم الكتاب، إحيائها. واستمد عناصر الفكر السنى من المصادر التى وجدها بين يديه دون التثبيت فى صحة النقل. يقول ابن الجوزى "وذكر فى كتاب الإحياء من الأحاديث الموضوعة وما لا يصح غير قليل، وسبب ذلك فله معرفته، فليته عرض تلك الأحاديث على من يعرف، وإنما نقل نقل حاطب ليل".(٣) ومن العجب أن "ماكس مولر" فى ترتيبه للكتب المقدسة فى الشرق، وضع كتب الإحياء فى المرتبة التالية مباشرة للقرآن(٤) وهذا خطأ لم يفطن له مولر. إنه لم ينته إلى الانتقادات التى وجهت إلى الغزالى من جهة، كما أنه لم يقدر مكانة السنة عند المسلمين من أهل السنة والجماعة والتى يروها ممثلة فى الصحيحين.

ونرى أن الإمام أبا حامد - كشأن رواد الثقافة والمفكرين الأصلاء - استطاع أن يتجاوز نطاق الدائرة التى أحاطته، وينطلق طالبا الحديث لاستكمال عناصر ثقافته، وهو فى طريقه للبحث عن الحقيقة. ولكن كان العمر قارب النهاية.

وبقى أمامنا كأحد الأدلة على قصور القدرات البشرية - مهما عظمت - واختصاص الأنبياء والرسل وحدهم بالعصمة، لأنهم ينهلون من مشكاة الوحى.

---

(١) ابن تيمية، نقض المنطق، ص٥٥ .

(٢) ابن الجوزى، المنتظم، ج٩، ص١٦٩ .

(٣) Gazali, Carrs de Vaux.

وسنرى بعد قليل، كيف استند ابن تيمية إلى هذه القاعدة ليبرهن على أن طريقهم وحده المؤدى إلى الحقيقة كاملة، ولا سبيل لمعرفته إلى صحيح المنقول، الذى يؤيده صريح المعقول ولا يخالفه.

ومع ضرورة الحذر فى الاستناد إلى بعض تصانيف الغزالى المشكوك فى صحة نسبتها إليه، إلا أننا سنرى كيف عبر لنا فيها عن بعض الاتجاهات السلفية، مثل خصومته للفلاسفة والباطنية الإسماعيلية، ومراجعته لآرائه السابقة عن علم الكلام، ثم بحثه عن الحديث. إن ابن تيمية يحاول إثبات أن كتاب "إلجام العوام" هو التعبير عن رجوع الإمام الغزالى إلى طريقة أهل الحديث.[1]

وسنعرض فى دراستنا للآراء المعارضة والمؤيدة بين معاصرين لنوضح مدى صحة النقد الذى وجهه إليه شيوخ السلف، لاسيما ابن تيمية.

كذلك سنبحث آراءه الصوفية وملامح منهجه، وموقفه من صوفية عصره، كما سنعقد مقارنة بين منحى الإمام، والاتجاه السلف بعامة، ثم مع ابن تيمية بخاصة.

وفى النهاية سنعرض لأثر الغزالى فى التصوف الفلسفى.

---

(١) ابن تيمية، نقض المنطق، ص٦٠ .

أولاً : الغزالى بين المؤيدين والمعارضين :

أثار الغزالى بمكانته فى العالم الإسلامى فى عصره صدى واسعاً واختلفت الآراء بين مؤيديه ومعارضيه. ولا شك أن جانب التأييد قد طغى على الشخصيات المعاصرة له، وبقى اسم الغزالى مدوياً فى الآفاق حتى الآن.

ولست أستطيع القول بأن النقد الموجه للغزالى يقلل من شأنه، بل العكس، إن الاهتمام بآرائه، ومحاولة تتبعها وعرضها، دليل على الاعتراف بمكانة هذه الشخصية فى الفكر الإسلامى.

أما المعاصرون الذين أطلقوا عليه سهام النقد، فإنهم كما أوردهم السبكى فى "طبقات الشافعية" عبد الغفار الفارسى (٥٢٩هـ) والمازرى (٥٣٦هـ)، والطرطوشى (٥٢٠هـ)، ثم جاء ابن الجوزى (٥٩٧هـ) وابن رشد.

وسنعرض أولاَ لأبرز المسائل التى أثارها هؤلاء، ليتبين بعدها كيف كان طريق ابن تيمية بينهم وسطا، بحيث أظهر ما للإمام وما عليه، وكيف اتسم بطابع الاعتدال بين المؤيدين والمعارضين، فوصفه بتوافر "العلم الصحيح والعمل الصالح، والقصد الحسن".[1] وستراه يجيز لأكثر مضمون كتاب "الإحياء"، ويسر لانتهاء الإمام بطلبه الحديث من كتابى صحيح البخارى ومسلم، ولهذا كان نقده لمصنفات الغزالى تستهدف تنقيتها مما يخالف مذهب السلف، وكأنه ينصح الراغب فى قراءتها بأن يتسلح مقدما بمعرفة ما فيها من مآخذ كلامية وفلسفية، واتجاهات مخالفة للكتاب والسنة وفهم السلف لهما.

وقد اعتمد السبكى فى تأريخه لحياة إمامنا على ما ذكره عبدالغفار المعاصر له، والذى ينقل لنا حياة الغزالى كشاهد عيان وثيق الصلة به، ويختم حديثه بقوله: "والله

(١) ابن تيمية، نقض المنطق، ص٥٥ .

تعالى يخصه بأنواع الكرامة فى آخرته، كما خصه بفنون العلم فى دنياه بمنه".[1]

وبحكم اتصال عبدالغفار بالإمام وزياراته له، فإن الرواية التى يذكرها السبكى نقلاً عنه تُعد من أصدق الروايات.[2]

يقول: إن الاعتراضات التى وجهت إلى الإمام ترجع إلى سببين: أولهما وقوعه فى الأخطاء النحوية، والثانى استعماله لألفاظ فارسية فى كتابه "كيمياء السعادة"، بما لا يتفق مع الشرع وما قد يؤثر فى عامة المسلمين ويضر بعقائدهم. ولئن كان أكثرهم ما ذكره قد باح به مشايخ الطرق فى صيغ رمزية، إلا أن الضرر الناجم عنها يفوق الفائدة منها، لأنه يفتح باب الطعن للمارقين. وكان الأولى به ترك الإفصاح بذلك "وليس كل ما ينفرد به ويتمشى لأحد تقديره ينبغى أن يظهره، بل أكثر الأشياء فيما يدرى ويطوى ولا يحكى، فعلى ذلك درج الأولون من السلف الصالحين".[3]

وقد دافع الغزالى عن نفسه بأنه كان قصد المعانى دون الألفاظ معترفاً بأنه لم يمارس النحو. ويبدو أنه بتسمية كتاب "المضنون به على أهل غيره" المنسوب إليه، قصد إلى الخاصة دون العامة.

أما أبو عبد الله المازرى - الذى يصفه السبكى بأنه من أذكى المغاربة قريحة، وأحدهم ذهناً، لأنه تجرأ فى شرح (البرهان) لإمام الحرمين - فإنه قد استدل على مذهب الغزالى وسيرته من استقراء أحواله من تلامذته وأصحابه، ولكنه لم يقرأ كتاب الإحياء.

ويتناول نقده ثلاث مسائل: الأولى أن الكتاب يدور حول مذاهب الصوفية

---

(١) السبكى، طبقات الشافعية، ج٤، ص١١٠ .

(٢) يعد السبكى المدافع الأكبر عن الأشاعرة بعامة، والغزالى بخاصة. ولكننا نلاحظ على إيراد ما للغزالى وما عليه، مما يوثق النصوص التى أوردها.

(٣) السبكى، طبقات الشافعية، ج٤، ص١١٠ .

والفلاسفة، والثانية أن الغزالى أعرف بالفقه منه بأصوله.

ويتحدث فى المسألة الثالثة عن صلة الإمام بعلم الكلام، إذ أنه لم يتعمق فيه نظراً لأنه قرأ الفلسفة قبل الخوض فى علم الكلام، فاكتسب جرأة على المعانى، لأن الفلاسفة لا تتقيد بالأحكام الشرعية، وليس لها أئمة تتبعها وتخشى مخالفتها، وإنما تخضع لتأملاتها، وتتقيد بما تمليه عليها خواطرها.

ويقول المازرى نقلاً عن بعض أصحاب الغزالى: فإنه كان يعكف على رسائل أخوان الصفا. وكذلك يرى أنه تأثر بابن سينا "ثم ذكر توهية أكثر ما فى الإحياء من الأحاديث".[1]

وعاب الطرطوشى على الغزالى انسلاخه من صفوف العلماء، وانخراطه فى سلك العمال - أى الصوفية - لأنه قبل هذا الانتقال، كان عالماً من أهل العقل والفهم، متعدد المواهب، فسوغ لنفسه هجر العلوم وأهلاه، فجذبته الخواطر ووساوس الشيطان، وضمن كتاب الإحياء رموز الصوفية وعلوم الأحوال وشحنه بالموضوعات.[2]

ويتصدى السبكى مدافعاً عن الغزالى بحرارة، ويرجع السبب الذى دفع بالمازرى إلى مهاجمة حجة الإسلام إلى تعصبه للأشعرى، وما يعتقده من ضرورة التمسك بأقوال شيخ الأشاعرة بحذافيره دون الحيد عنها أو مخالفتها، وقد خالف الغزالى أبا الحسن فى مسائل من علم الكلام، فلم يغفر له المازرى ذلك.

ويرى صاحب "طبقات الشافعية" أن الغزالى ليس متعمقاً فى علم الكلام كشأنه فى باقى العلوم. وأنه بدأ بعلم الأصول ثم الفلسفة لا العكس لم يتجرأ على المعانى إلا من حيث دله الشرع على ذلك. أما المصادر التى اعتمد عليها فى كتابه عن التصوف، فهى ليست مستمدة من تصانيف التوحيد - كما يرى المازرى - إذ

---

(١) ن.م صفحة ١٢٢ .

(٢) السبكى، طبقات الشافعية، ج٤، ص١٢٤ .

أن مصادرها الحقيقية هى قوت القلوب لأبى طالب المكى والرسالة القشيرية. ولم يعتمد أبو حامد على أحد فى تعلم الفلسفة، وإذا كان قد كفر ابن سينا ونادى على كافة الفلاسفة بالكفر، فكيف يقتدى بأحدهم.

وأقر السبكى بضعف بعض الأحاديث التى تضمنها كتاب الإحياء لأن الغزالى لم يتعمق فى علوم الحديث، وقد نقل الأخبار والآثار عمن سبقه من الصوفية والفقهاء.(١)

أما النقد العنيف الذى وجه للغزالى موقفه من المنطق اليونانى، يقول القاضى أبو بكر بن العربى "وكان من ترجم عن الفلاسفة ترتيب الأدلة الذى سموه حد المنطق قد ضرب فيه الأمثلة الهندسية والطبائعية والإلهية ليتدرب القارئ بذكرها، ويأنس بتكرارها، ويطمح إلى مطالعتها ويتشرف ويستعد لاعتقادها حتى يعلمها".(٢)

إن قيام الغزالى بمزج المنطق الأرسطاليسى بعلوم المسلمين هو الذى أدى بمعارضة الفقهاء الشديدة له، لأنه "اعتبر منطق أرسطو شرطاً من شروط الاجتهاد وفرض كفاية على المسلمين".(٣)

ويبدو أن الاتجاه العام نحو الغزالى فى عصره كان مجمعاً عن كراهية اتجاهه إلى التصوف، وربما يعبر لنا أبو بكر بن العربى عن هذا الاتجاه بمثل قوله: "وكان أبو حامد تاجاً فى هامة الليالى، وعقداً فى لبة المعالى، حتى أوغل فى التصوف وأكثر معهم التصرف، فخرج على الحقيقة، وحاد فى أكثر أحواله عن الطريقة، وجاء بألفاظ لا تطاق، ومعان ليس لها مع الشريعة انتظام ولا اتساق، فكان علماء بغداد يقولون لقد أصابت الإسلام فيه عين".(٤)

---

(١) ن.م ٢٧ .

(٢) أبو بكر بن العربى، العواصم من القواصم، ص٨٦ .

(٣) د. النشار، مناهج البحث، ص٧٦ .

(٤) أبو بكر بن العربى، العواصم من القواصم، ص ٨١-٨٢ .

كذلك يظهر نقد أبي بكر للغزالي بصفة خاصة أثناء المحاورة التي دارت بينهما.[1] وكان الإمام يرى كما هو معروف عنه أن القلب إذا تخلص من علاقة البدن المحسوس انكشفت له الحقائق، فالقلب "جوهر صقيل مستعد لتجلي المعلومات فيه عند مقابلتها عرياً عن الحجب.. لكنه بتراكم الآفات عليه يصدأ حتى لا ينجلي فيه شئ أو ينجلي معلوم دون معلوم بحسب مواراة الحجاب له".[2]

ويرد الحافظ أبو بكر بن العربي على أبي حامد مستشهداً بأفعال النبي ﷺ وأقواله، حيث لم يقطع علائقه بالخالق وكان يقول: "إنه ليغان على قلبي فأتوب مائة مرة، فكيف يصح أن يدعى عاقل - فكيف بعالم - قلباً لا يدركه غين، ولا تتطرق إليه غفلة حتى يترقى إلى حالة الفناء حتى يفنى عن نفسه فلا يرى أهلاً ولا حالاً؟".[3]

ويرى ابن العربي أن من الخطأ القول بأن القلب مستعد بذاته لتعلم المعلومات "إنما الباري يخلق في القلب إدراك العلوم ابتداء ويرتبه"[4] ويذهب إلى استحالة تجرد النفس والقلب عن علائق المحسوسات أثناء الحياة وفي "أن يكون ذلك إذا مات".[5]

وقد حاول أحد الباحثين المحدثين في تحليله لاعترافات الغزالي أن يثبت أن الإمام لم يكن مخلصاً في دعواه الالتجاء على الطريق الصوفي، وإنما كان يبحث عن استكمال أبهة المنصب والجاه والمكانة الاجتماعية، إذ أنه يعترف بأن الخلوة لم تصف له.[6]

---

(١) يقول: (ولقد فاوضت فيها أبا حامد الغزالي حين لقائي له بمدرسة السلام في جمادى الآخرة سنة تسعين وأربعمائة وقد كان راض نفسه بالطريقة الصوفية من سنة ست وثمانين.. فقرأت عليه جملة من كتبه وسمعت كتابه الذي سماه الإحياء لعلوم الدين. سألته سؤال المسترشد عن عقيدته.. لأقف من سر تلك الرموز التي أومأ إليها.. الخ). صفحة ٢٠.

(٢) ن.م ٢٠-٢١ .

(٣) ن.م ٢٧ .

(٤) ن.م ٣٢ .

(٥) ن.م ٢٧ .

(٦) الدكتور البقري، اعترافات الغزالي، ص ١٢٠-١٢١ .

وقد خرج الدكتور البقرى من دراسته إلى القول بأن اعترافات الغزالى ليست مطابقة لواقع حياته.[1]

ولو شئنا تأييد باحثنا لقدمنا دليلاً جديداً لم يسقه فى دراسته، وهو أن نظام الملك نفسه - كما يذكر ابن كثير - كان محباً للصوفية معظماً لهم.[2]

إن الدكتور البقرى كال الضربات العنيفة للغزالى لكى يثبت أن اعترافاته فى كتاب "المنقذ من الضلال" تتسم بطابع الصورية، ولا تتصل أساساً بحياته الواقعية، أو منهجه الفكرى، وهو يحاول إثبات أن التجائه للتصوف كمنهج لم يكن فى حقيقة الأمر إلا نزوعاً نحو إرضاء العامة، بعد أن كسب رضى الخاصة - أو الدولة بمعنى أدق - فرأى استكمال هذا التأييد، والارتقاء بمركزه الاجتماعى والثقافى المرموق، ليصبح مجدد الدين على رأس المائة الخامسة.

على أن إمعان النظر فى كتاب الإحياء يفيدنا فى التوصل إلى تجارب الإمام الشخصية، ومعاناته الحقيقية، وإخلاصه فى دعواه.

ثم أن بحثنا لم يأت بجديد لأن النتيجة التى استخلصها من بحثه مطروقة منذ عصر الغزالى، وهاكم عبد الغفار الفارسى معاصره، ويصرح بأنه لم يصدق أيضاً فى أول - الأمر التغييرات التى طرأت على شخصية صاحبه الغزالى، وظن أنه يتكلف التصوف، لأنه عرفه فى سابق أيامه — أى قبل سلوكه طريق الصوفية - شخصاً متكبراً، مصاباً بالغرور لمواهبه العقلية المتعددة، مستعلياً على الناس مستخفاً بهم، ينظر إليهم بعين الازدراء. إلا أنه بعد البحث والتنقيب، اتضح له صدق الإمام فى كل التغييرات التى طرأت على حياته، وسجله فى كتاب "المنقذ" وصار ما كنا نظن به تحرشاً وتخلقاً طبعاً وتحققاً، وإن ذلك أثر السعادة المقدرة له من الله".[3]

---

(١) ن.م ١٥٨ .

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ١٢، ص١٤٩ .

(٣) السبكى، طبقات الشافعية، جـ٤، ص١٠٩ .

وسيظهر لنا، بعد قليل أن ابن تيمية حفظ للغزالى مكانته، وأعطاه حقه من حيث التقدير والإعزاز، ولم يتجن عليه حينما ذهب على القول بأن من مصادره فى التصوف رسائل إخوان الصفا بالإضافة إلى ضعفه فى الحديث.

وجاء الذهبى بعده فوصف إمامنا بأنه "ولم يكن له علم بالآثار، ولا خبرة بالسنن النبوية".[1] كما أنه يرى أن الغزالى أدمن النظر فى رسائل أخوان الصفا، وهى كفيلة بأن تؤدى إلى التهلكة، لولا تفرد الإمام بالذكاء، واتسامه بالإخلاص، وهما الصفتان اللتان أنقذتا الغزالى من التلف والتهلكة.

(١) الذهبى، سير أعلام النبلاء، مجلد ١٢، قسم ١، ورقة ٧٦ .

ثانياً : الغزالى الصوفى :

رأينا كيف كان المضمون الروحى عند أصحاب القرون الثلاثة الأولى ومن تمسك بطريقتهم فى قواعد السلوك، وليد نظرة عميقة للكتاب والسنة، ولم يضعوا نصب أعينهم محاول الكشف، أو الوصول إلى الله عن طريق المعراج الروحى، ولم يتكلفوا مخاطبة الناس بأسلوب الرموز والإشارات، ولكنهم كانوا حريصين على تحقيق كل ما هو حق وخير، لأنهم فهموا أن المقصود هو "أن يكون الدين كله لله، وتكون كلمة الله هى العليا".[١]

فإذا ما عبرنا بلغة ابن خلدون[٢] - الذى تفيد فيها بأسلوب المتصوفة - عن مراحل التصوف، فإن السابقين عرفوا المجاهدة، ولكنهم لم يعرفوا الكشف، لأنهم عرفوا المجاهدة مرادفة لمعنى التقوى. كذلك سلكوا طريق مجاهدة الاستقامة، وهى فى اصطلاحهم "تقويم النفس وحملها على الصراط المستقيم، حتى تصير لها آداب القرآن والنبوة بالرياضة والتهذيب خلقاً جلية."[٣]

ويرى ابن خلدون أن المجاهدة بالمعنى الأول فرض عين على كل مكلف.[٤] أما المجاهدة الثانية - مجاهدة الاستقامة - فهى "مشروعة فى حق الأمة، فرض عين فى حق الأنبياء صلوات الله عليهم".[٥]

---

(١) ابن تيمية، التصوف، ص ٤٩٧ .

(٢) يرجح الأستاذ/ محمود بن ثابت الطنجى صحة نسبة كتاب (شفاء السائل لتهذيب المسائل) إلى عبدالرحمن بن خلدون صاحب المقدمة. ولكن الدكتور على عبدالواحد وافى يرى أن الكتاب لعم والد مؤلف المقدمة. وعلى أية حال، فإن مضمون الكتاب يُعد بمثابة مرجع هام للموقف الناقد لبعض مظاهر التصوف لاسيما فى مراحله المتأخرة. (ينظر مقدمة الأستاذ/ الطنجى لمقدمة الكتاب المذكور، وكتاب عبدالرحمن ابن خلدون) للدكتور وافى من ص٢٨٠ إلى ٢٨٨، ط. أبريل ١٩٦٢، سلسلة أعلام العرب (٤).

(٣) ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص٤٧ .

(٤) ن.م ٤٩ .

(٥) ن.م ٥٠ .

أما النوع الثالث من المجاهدة - أى مجاهدة الكشف والإطلاع - فإن ابن خلدون يراها محظورة حظر الكراهية أو تزيد.[١]

والذى دعانا إلى الاستشهاد بهذه الفقرات، هو أن صاحب كتاب "شفاء السائل لتهذيب المسائل" تقيد فى تقسيمه التصوف إلى علمى المعاملة والمكاشفة بالتقسيم الذى سبقه إليه الغزالى.

ولننظر الآن إلى تعريف الإمام للتصوف:

يقول الغزالى فى أحد تعاريفه له: إن التصوف هو عبارة "عن تجرد القلب لله تعالى، واستحقار ما سوى الله، وحاصله يرجع إلى عمل القلب والجوارح"[٢]، وقد أتى بهذا التعريف فى مجال حديثه عن النية وضرورة حضور القلب فى الأعمال.

ولكنه فى مدخل كتابه "الإحياء" يستخدم التصوف مرادفاً لعلم الآخرة فيقول "لأن العلم الذى يتوجه به إلى الآخرة ينقسم إلى علم المعاملة وعلم المكاشفة".[٣] ثم يعود إلى تفسير علم المعاملة بأنه "علم أحوال القلب"[٤]، كما يطلق عليه أيضاً "علم العلل الباطنة وعلاجها".[٥]

وكلا المعنيين يتفقان صراحة مع تعريفه للتصوف الذى مر بنا وينصرف إلى مدلول أخلاقى.

أما علم المكاشفة، فينبغى به "أن يرتفع الغطاء حتى يتضح له جلية الحق فى هذه الأمور اتضاحاً يجرى مجرى العيان الذى لا يشك فيه".[٦]

---

(١) ن.م ٥٠ .
(٢) الغزالى، الإحياء، جـ٦، ص١٠٨٩ .
(٣) ن.م، جـ١، ص٥ .
(٤) ن.م ٣٦ .
(٥) ن.م ٦٦ .
(٦) ن.م ٣٥ .

ويقول ابن تيمية: "لكنه يأخذ من كلام الصوفية فى الغالب ما يتعلق بالأعمال والأخلاق والزهد والرياضة والعبادة، وهى التى يسميها علوم المعاملة، وأما التى يسميها علوم المكاشفة ويرمز إليها فى الإحياء وغيره، ففيها يستمد من كلام المتفلسفة وغيرهم".(1)

فإذا عدنا مرة أخرى لنستطلع رأى صاحب كتاب "شفاء السائل لتهذيب المسائل"، ورأيناه يتبع تقسيم الغزالى فى إطلاقه اسم علم المعاملة على أحكام المجاهدات والرياضة، ويبدى موافقته على الغرض منه ما دام مطلوب السالك النجاح فقط بالوقوف عند حدود الله فى أعماله الباطنة والظاهرة.(2)

ولكننا نلتقى بكراهيته الفكرة المكاشفة فهى "محظورة حظر الكراهية أو تزيد"(3) ، لأنها إذا كانت تعنى الاطلاع على العالم الروحانى فإنها فطرة الأنبياء والرسل وحدهم، حيث خلق الله فيهم المقدرة على سلوك الطريق إليه هداية وإلهاماً دون صعوبة أو مشقة يلقونها.

وعلى هذا الأساس فلابد أن نفرق بين النبى وبين حال "المسكين الذى ليست له هذه الفطرة المشاهدة، من فطرته ولا من جبلته، والعوائق عنها مكتنفة به، فهو يرتقى بالتلف إلى شئ من هذا الكشف وطلبه، ولو كان دون مراتب الأنبياء صلوات الله عليهم مرتقى صعباً وخطراً عظيماً".(4)

من هذا نرى أن الغزالى إن لم يكن قد خط طريقاً جديداً للتصوف، فإنه على الأقل قد أشاد به، وشجع على اجتيازه، فأصبح هدفاً لنقد شيوخ السلفيين، لأن الطريق الذى عرفه المسلمون الأوائل كان قاصراً على التقرب إلى الله بالنوافل.

---

(1) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ص١١٨ .

(2) ابن خلدون، شفاء السائل، ص٥٤ .

(3) ن.م ٥٠ .

(4) ن.م ٥٢ .

وفى حديث الغزالى عن انكشاف الحقائق للقلب إذا تطهر عن علاقة البدن المحسوس يرى أن "هذه أمور لا تدرك إلا بالتجربة لها عند أربابها، بالكون معهم والصحبة لهم".[1] ولكن القاضى المحدث أبا بكر بن العربى يختلف معه اختلافاً شديداً فى هذه العبارة ويتساءل : وأى نفس تكون ذلك، أو أى قلب؟ والنبى عليه السلام لم يرد الصحابة إلى ما زعموا من الطريقة وإنما ردهم إلى ألفاظ القرآن، وما كان معهم عليه حتى استأثر الله به. وأما قوله: إن ذلك ينال بالتجربة معهم والصحبة لهم، فإن التعرض للتجربة إنما يكون فى الممكن فيحك ما يمكن فى مدق التجربة، وأما الذى يثبت بدليل ولا سبقت به عادة، فكيف يتعرض له بتجربة والصحابة لم يسلكوا طريقه ولا نظروا تحقيقه؟".[2]

إن مكمن الخطر فى نظرية المكاشفة، هى أنها شجعت التصوف الفلسفى بعد الغزالى على التطرف والغلو دون حرج، بدعوى أنها حصلت بطريق الكشف والمشاهدة" [3]، فحولوا بذلك المعانى الصريحة الوضاحة التى استهدفها الكتاب والسنة إلى معانى فلسفية.

ولما كان الغزالى قد أقام دعائم التصوف السنى وأحرز للتصوف مكانة بارزة فى التراث الإسلامى، حتى أصبح الشيوخ يتحرزون من نقده لأن "حرمته عند المسلمين ليس مثل حرمة من لم يدخل فى الفقه والتصوف دخوله" [4]، فإن النظريات المنحرفة من صوفية الفلاسفة تشبهوا به، وسلكوا طريقة فى التعبير عن معاينتهم "بألفاظ الأنبياء والمرسلين" [5]، وبذلك بدعوى متابعتهم لحجة الإسلام.

وبينما أقام الغزالى نفسه لمحاربة الباطنية واستئصال شأفتهم لأن دعوهم "لم

---

(١) أبو بكر بن العربى، العواصم من القواصم، ص٢٠.

(٢) أبو بكر بن العربى، العواصم من القواصم، ص ٢٧-٢٨ .

(٣) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص٢٠ .

(٤) ن.م ٤٢ .

(٥) ن.م ١٣ .

يفتتحها منتسب إلى ملة، ولا معتقد لنحلة معتضد بنبوة، فإن مساقها ينقاد إلى الانسلال من الدين كانسلال الشعرة من العجين[(١)] فإن التيار المنحرف للتصوف قد تشجع بعد أن فتح الإمام الباب على مصراعيه بدعوى الكشف والاطلاع، فأدخل فلاسفة التصوف، وأرباح التجلى أصحاب الحضارات فى الفكر الإسلامى سموم الاصطلاحات الفلسفية والتعبيرات الرمزية، أى أنهم أدوا إلى نفس الوسائل التى اتبعها أصحاب رسائل إخوان الصفا - وهم من الإسماعيلية الباطنية - الذى كان الغزالى عدوهم اللدود، وخصمهم العنيد.

يقول ابن تيمية: "ذكر الكاشفون لأسرار القرامطة والهاتكون لإسنادهم كالقاضى أبى بكر بن الطيف، والقاضى أبى يعلى، وطوائف كثيرة ما وجدنا مصداقية فى كتب القرامطة، من أنهم وضعوا لأنفسهم اصطلاحات روجوها على المسلمين، ومقصودهم بها مقصود الفلاسفة الصابئين والمجوس الثنوية".[(٢)]

ويذهب إلى أن استخدام الغزالى للاصطلاحات الفلسفية هو الذى شجع ابن عربى على تدعيم نظرية وحدة الوجود.[(٣)]

ولكن شيخنا السلفى — اعتقاداً منه بأن "الحق يجب اتباعه من كل أحد، والباطل يجب رده على كل أحد"[(٤)]، أبان عن تأثر الإمام الغزالى بالفلسفة، ومحاولته التعبير عن نظرياته الصوفية باصطلاحاتهم وكأنها إشارات شيوخ المتصوفة، ورأى من الضرورى التنبيه على ما فى مثل كتاب "مشكاة الأنوار" أو غيره أنه قد "روى أنه رجع عن ذلك كله".[(٥)]

بهذه الروح، نظر شيخنا السلفى إلى كتاب "الإحياء"، الذى تضمن مذهب

---

(١) الغزالى، فضائح الباطنية، ص١٨ .

(٢) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص١١ .

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية، ص١١٠ .

(٤) بغية المرتاد، ص١٢٤ .

(٥) ن.م، ص١٤.

الغزالى فى التصوف والأخلاق. ولما لم يجد مجالاً لنقده فى مذهبه الأخلاقى، صرح بأن الكتاب يتضمن "من العبادات والأدب ما هو موافق للكتاب والسنة، وما هو أكثر مما يرد منه".[1] وتوجه بمعارضته الحقيقة للآراء الصوفية فى هذا الكتاب، التى حذى فيها حذو الفلاسفة، وهى التى "تتعلق بالتوحيد والنبوة والمعاد، فإذا ذكر معارف الصوفية كان بمنـــزلة من أخذ عدواً للمسلمين ألبسه ثياب المسلمين".[2]

ويظهر لنا أن الغزالى باستخدامه للأساليب الفلسفية فى التعبير عن آرائه، لم يكن استخداماً قوياً وليد التأثر فحسب، ولكن الإمام كان مقتنعاً بصحة هذه الطريقة فيقول فى عرضه للحدود المفصلة "وقد أوردناها – يعنى معانى الأسماء التى أطلقها الفلاسفة – فى كتاب تهافت الفلاسفة، إذ لم يكن مناظرتهم إلا بلغتهم، وعلى حكم اصطلاحهم، وإذا لم يفهم ما أورده لا يمكن مناظرتهم، فقد أوردنا حدود ألفاظ أطلقوها فى الإلهيات والطبيعيات".[3]

ولكن الذى يأخذه عليه ابن تيمية هو أن إتباع هذهالوسيلة تؤدى إلى إلباس الفلسفة ثوب الإسلام فى عملية مزج تأباه طبيعة كل منهما. وقد انتهى الأمر بالغزالى إلى استخدام اصطلاحات الفلاسفة، فصار مقلداً لهم بحسن نية. والحقيقة أنهم يريدون إنزال كلام الله تعالى ورسوله – صلوات الله وسلامه عليه – "على ما وضعوه من اللغة والاصطلاح".[4]

فإذا كان عماد الإسلام هو الكتاب والسنة، فإنه ينبغى أن يكون مدار الحفظ والفهم والشرح عليهما وحدهما، فلا يجوز "تقديم علم أحد وقوله على علم الرسول ﷺ وقوله، ولا يستجيز أحد أن يسلط عليهما التأويلات العقلية".[5]

---

(١) كتاب السلوك، ص٥٥٢ .

(٢) ن.م والصفحة.

(٣) الغزالى، معيار العلم، ص ١٨٢ .

(٤) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص٢٠ .

(٥) ابن تيمية، نقض المنطق، ص ٧٥-٧٦ .

وينقد شيخنا النصوص التى يحاول الغزالى بخاصة، والصوفية بعامة، التمسك بها فى دعوى العلوم السرية، لأن السنة أفاضت فى شرح النصوص وتبيان الشريعة فى كافة الجوانب "فالعقل والدين يقتضيان أن جانب النبوة والرسالة أحق بكل تحقيق وعلم ومعرفة وإحاطة بأسرار الأمور وبواطنها".[1]

وينبه ابن تيمية إلى الأصول الشيعية فى دعوى السرية عند الصوفية حيث ادعوا كذباً على على بن أبى طالب ﷺ تلقيه لعلمٍ خصه به الرسول ﷺ ، "وهذا أصل مذهب القرامطة الفلاسفة، فينسب ذلك إليه ليجعلوه ميراثاً عن أهل البيت".[2]

ولئن ثبت صحة بعض الأقوال للصحابة عن النبى ﷺ عن "ذكر بعض خفى العلم"[3] ، ولم يفصحوا عنها، فكيف يزعم الصوفية أنهم عرفوها بينما هى من الأسرار؟ كيف يسمحون لأنفسهم بالتأويلات المنحرفة عن الكتاب والسنة تحت ستار الكشف والمشاهدة؟ إنهم يدعون كذباً وبهتاناً أنهم "منحوا من حقائق العبادات، وخالص الديانات، ما لم يمنح الصدر الأول".[4]

ومن أوضح الأمثلة على ذلك، رسائل إخوان الصفا، التى ظن البعض أن مضمونها منقول عن جعفر الصادق، بينما الحقيقة أنها "أصل مذهب القرامطة الفلاسفة".. فإنه لا نزاع بين العقلاء أن رسائل إخوان الصفا إنما صنفت بعد المائة الثالثة، وفى دولة بنى بويه قريباً من بناء القاهرة".[5]

نعم، إن هناك غيبيات يقرها المسلمون، ولكنهم لا يحتاجون إلى معرفتها بواسطة أصحاب أخوان الصفا أو أرسطو وذويه - وهى مصادر التصوف المصطبغ بالفلسفة - لأن الرسول ﷺ قد بعث ليخبرهم عن الغيب "وفى القرآن من الأخبار

---

(١) ن.م ٧١ .

(٢) بغية المرتاد، ص٥٩ .

(٣) نقض المنطق، ص٧١ .

(٤) بغية المرتاد، ص٥٩ .

(٥) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص٥٩ .

عن الغيب من الملائكة والجن والجنة والنار ما لا يخفى على أحد".[1]

ولكن ينبغى الإشارة إلى إعادة الغزالى النظر فى استخدامه للتأويل ويبدو أنه تراجع عن هذا المنهج، بعد أن بدأ فى طلب الحديث واستخدام المنهج السلفى. يقول إمامنا فى "الإحياء": "فإن الألفاظ إذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام فيه ينقل عن صاحب الشرع.. فإن ما يسبق منه إلى الفهم لا يوثق به".[2]

(١) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص٢١ .

(٢) الغزالى، إحياء علوم الدين، جـ١، ص٦٢ .

ثالثاً : الغزالي وصوفية عصره :

حقاً إن إمامنا اختار منهج التصوف وفضله فى كتابه "المنقذ من الضلال" عن باقى الطرق المؤدية إلى الحقيقة التى كان يبحث عنها، ثم عظم من شأن الصوفية، فوصفهم بأهم "المثابرون على ذكر الله تعالى، وعلى مخالفة الهوى، وسلوك الطريق إلى الله تعالى بالإعراض عن ملاذ الدنيا"(١) ، إلا أن له نظريات نقدية للصوفية المخالفين للمنهج السليم.

من هؤلاء أصحاب دعاوى الشطح الذين يقسمه إلى صنفين:

أحدهما المتشبهون بالحلاج، الذى ينتهون إلى دعوى الاتحاد ويعبرون بكلمات زخرفوها وخبطوا بها خبط عشواء. وكما يحاولون الاستشهاد بعبارات البسطامى المعروفة مثل "سبحانى، سبحانى"، ويفسرها الغزالى بأنها من قبيل ترديد الآيات القرآنية ﴿ إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي ﴾ . فربما كان أبو يزيد يرتل مثله، ويردده فى نفسه. وأما الاستناد إلى مثل عباراته الآنفة الذكر، فإن ضرره عظيم، لاسيما إذا تذرع قائلوه بذريعة العشق لله، والوصول المسقط للعبادات.

ويقسو إمامنا على المدعى لإسقاط الأعمال، فيرى أن "من نطق بشىء منه فقتله أفضل فى دين الله من إحياء عشرة"(٢) ، ويردد معنى هذه العبارة فى كتاب آخر مستكملاً إياها بقوله "إذ ضرره فى الدين أعظم، وينفخ به باب من الإباحة لا ينسد".(٣)

وقد استقبل ابن تيمية هذا الرأى من الغزالى بسرور بالغ وأشاد به كأحد

---

(١) الغزالى، المنقذ من الضلال، ص١١١ .

(٢) الغزالى، إحياء علوم الدين، جـ١، ص٦١، وينظر أيضاً جـ١١، ص٢٠٥٢ .

(٣) الغزالى، فيصل التفرقة.. ص١٧ .

الحجج التى يستند إليها فى محاربته لهذا الفريق من الصوفية.[1]

أما الصنف الثانى الذى استهدف لغضب الإمام، فهم أصحاب الشطحات، المعبرون عنها بكلمات غير مفهومة، مطنطنين بعبارات مطاطة لا تعبر عن شيء "لا فائدة لهذا الجنس من الكلام، إلا أنه يشوش القلوب ويدهش العقول ويحير الأذهان".[2]

كذلك يفصح لنا الغزالى عن رفضه لأحوال أغلب الصوفية فى عصره بمثل هذه العبارات الموجزة، إذ يقول "المتصوفة. وما أغلب الغرور عليهم، والمغترون منهم فرق كثيرة".[3]

ولابد أن نكرر هنا ما سبق الإشارة إليه، وهو الغضب الشديد الذى يصبه الغزالى على مذهب الحلول، فيصفه تارةً بأن: "اعتقاده خطأ محض وسفاهة صرفه".[4] كذلك يستخدم ألفاظ الحلول والاتحاد والوصول كمترادفات متفقة المذاهب والأهداف، ويصفها كلها بالخطأ.[5]

ويتعقبهم أيضاً فى كتابه "ميزان العمل"، ويضعهم فى مرتبة واحدة مع النصارى القائلين باتحاد اللاهوت والناسوت، ويعلق على ذلك بقوله: "تعالى الله عن قول الظالمين علواً كبيراً".[6]

---

(١) ابن تيمية، نقض المنطق، ص١٤٢ .

(٢) الغزالى، إحياء.. جـ١، ص٦١ .

(٣) ن.م، جـ١١، ص٢٠٥٠ .

(٤) الغزالى، معراج السالكين، ص٧١ .

(٥) الغزالى، المنقذ من الضلال، ص١٣١ .

(٦) الغزالى، ميزان العمل، ص٢٠٧ .

رابعاً : آراء الغزالى الصوفية فى نظر شيوخ السلف:

إن ما يساعدنا على تفهم موقف شيوخ المدرسة السلفية من الإمام، هو العرض الذى سقناه عن اختلاف الآراء بين الباحثين حول الأزمة النفسية التى مر بها الغزالى، ونقل لنا تجربتها فى كتابه "المنقذ". وسنجد أن ابن تيمية أنصف الإمام أبا حامد، فأثنى على ما وجده متفقاً مع المنهج السلفى، وإن لم يغض الطرف عن بعض الآراء الأخرى التى لم يرد نقدها، وبيان خطئها.

إن شيخنا يؤيد فيما ذهب إليه "المنقذ" من عثوره على لازمته الروحية فى الطريق الصوفى، أو بمعنى أدق، عن طريق المشاهدات التى تحدث للصوفية، فإنهم بهذه الوسيلة يتأكد لهم صدق ما أخبره به الرسول ﷺ ، وأن المخاطبات والمشاهدات التى تحصل للأنبياء أكثر شمولاً واتساعاً، وأعمق تأثيراً من تلك التى تتحقق للأولياء. وكما أن لكل علم وفن رواد أوائل، يصبح الأنبياء رواد طريق المكاشفات.

أما الأمثلة التى يضربها شيخنا السلفى على ذلك فكثير :

إن دارس الطب يكتشف المزيد عن بقراط، ومن نظر فى النحو يلجأ إلى كلام الخليل بن أحمد وسيبويه، والناظر فى علوم الدين يرى أولاً كلام أئمة السلف، والسالك طريق الزهد والعبادة يتتبع سيرة زاد السلف وعباداتهم، والوالى لأمور الناس ينظر إلى سيرة العمرين وهكذا، "إذا رأى كلام متكلم فى ذلك العلم، ورآه يحقق ما عنده ويأتى بزيادات لا يستطيعها، فإنه يعلم بما رآه من فريد تحقيقه لما شاركه فى أصل معرفته، أنه أعلم منه بما وراء ذلك".(١)

ولكن هذه القاعدة العامة التى يضعها ابن تيمية لإثبات صدق الغزالى وإخلاصه فى انكشافات الحقائق له فى معراجه الصوفى، إلى أن هذا الطريق وحده لا يؤدى إلى

---

(١) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ص١٠٥ .

الحقائق كلها ولا حتى أكثرها مثل التى انفرد بها الرسول ﷺ . إن الطريق لمعرفتها هو الخبر عن طريق الرسول نفسه. بل إن الأنبياء من حيث انفرادهم بإبلاغ الرسالات سواء، وينبغى الإيمان بكل ما جاءوا به، لأنهم معصومون: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ ﴾ [البقرة: ١٣٦].

ثم يجد له العذر لأنه لم ينشأ "بين من كان يعرف طريقة هؤلاء، ولا تلقى عن هذه الطبقة، ولا كان خبيراً بطريقة الصحابة والتابعين" (١) ومعنى هذا القول، أن الشيخ السلفى تنبه إلى تأثير عوامل البيئة الثقافية فى تكوين الشخصية.

ويجدر بنا ألا تمر هذه العبارة دون التثبت من صحتها. فالحق أنه فضلاً عن إقرار الغزالى بأنه مزجى البضاعة فى الحديث – وهو ما أقر به للقاضى المحدث أبى بكر العربى (٢) – فإن كتاب الإحياء تضمن فعلاً كثيراً من الأحاديث الضعيفة باتفاق أهل الحديث.

وإذا تأملنا تصانيف الغزالى الأخرى السابقة على كتاب "إحياء علوم الدين"، فإننا قلما نعثر على أحاديث، لأن الصبغة الغالبة على أسلوب الإمام، هى مزيج من التعبيرات الكلامية والفلسفية، مع استخدام اصطلاحات العلوم المتنوعة التى خصت عباراته وعكست ثقافاته. وجاءت أغلب مؤلفاته خالية من الحديث.

ومن الشواهد التى تعد قاطعة فى هذا الصدد، إنه فى تقسيمه للعلوم إلى طبيعية ورياضية وسياسية وإلهية – متأثراً بالتقسيم الفلسفى – نصح أيضاً بإتقان الفقه والحديث، ولم يشر إلى كتب الصحاح المعتمدة لدى أهل السنة والجماعة، وإنما

(١) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ص١٢٢ .

(٢) أبو بكر بن العربى، العواصم من القواصم ص٩ .

أحال إلى "أحكام الأحاديث التى جمعها الزيدونى".[١] قال: هذا كتابه "معراج السالكين" الذى يبدو أنه ألفه قبل الإحياء، وإلا لأشار إلى الصحيحين كما فعل فى الثانى.

وقد استطاع الغزالى بعد كفاحه العلمى الطويل التأكد من أن طريق الصوفية لا يكفى وحده للوصول إلى تحقيق هدفه، وطلب فى أواخر عمره الهدى عن طريق الآثار النبوية، فاتجه إلى الاشتغال بالحديث يتلقاه من الصحيحين. وربما ذلك شاهداً على أنه اتجه إلى إعادة النظر فيما حوته كتبه من تعريفه للنبوة بأنها "انفتاح قوة أخرى فوق العقل"[٢] ، لأن هذا التعريف - كما يرى ابن تيمية - هو من جنس نظرية الفلاسفة عن الفيض الدائم من العقل الفعال.

أما فكرة الفيض نفسها لدى شيخنا السلفى، فإنه يعطيها معنى جديداً. فالفيض الصحيح عنده يحدث - لا عن طريق العقل الفعال - ولكن فى القلوب بسبب استعداد أصحابها "فأى عبد كان استعداده أتم، كان الفيض عليه أتم".[٣]

ولكنه يدعو ضرورة الحرص على أداء الفروض الدينية، والتمسك بالأثر، وهى طريقة السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان، فإن الانصراف عن هذا الطريق هو الذى أدى بالغزالى إلى فكرته عن النور الإلهى الذى يدرك بواسطته المكاشفون الحقائق.[٤]

ولعل ابن تيمية هنا يتابع نفس الرأى الذى ذهب إليه الحافظ أبو بكر ابن العربى - المعاصر للغزالى وأحد تلامذته - فإنه تناول بالتفنيد نظريتى صفاء القلب والنور. أما صفاء القلب فلا "ينكر أحد من الإسلاميين - لا من الفقهاء ولا من

---

(١) الغزالى، معراج السالكين ص ٥٦ (مجموعة اللآلئ).

(٢) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ص١٠٨.

(٣) ن.م والصفحة.

(٤) ويرى ابن تيمية أن النظرية التى أوردها الغزالى فى كتابه (المضمون به على غير أهله) هى نفسها قول الفلاسفة، مع تغيير عباراتهم.

المتكلمين - أن صفاء القلب وطهارته مقصود شرعى إنما المستنكر صفاء يوجب تجلى العلوم فيه بذاته إذ هو مقابل له فى أصل الخلقة، وإنما الحق أن القلب بمداومة الطاعات والفكرة فى ملكوت الأرض والسماوات يكون من إدامة المعرفة علماً على النجاة، يكون عمارة للبدن بالطاعات".[1]

ولا ينكر أبو بكر بن العربى فكرة النور لأن الشريعة تؤيدها إن تنوير القلوب أمر شرعى لأن النبى ﷺ كان يقول فى دعائه: "**اللهم اجعل فى قلبى نوراً وفى نفسى نوراً وفى لسانى نوراً وفى بصرى نوراً..**" الخ.

أما الحديث الذى يستشهد به الصوفية "عن عبد الله بن عمرو أن الله خلق الخلق فى ظلمة فألقى عليهم من نوره، فمن أصابه من ذلك النور اهتدى ومن أخطأه ضل فلذلك أقول جف القلم على علم الله" فيذهب ابن العربى إلى أنه حسن الإسناد، وقد رواه الترمذى، ولكنه لم يبلغ درج الصحة.[2]

ولكنه يعود فيطبقه مع الآية: ﴿ **وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا** ﴾ [النحل: ٧٨]، فالمراد بالحديث إذن أن الله تعالى خلقهم فى ظلمة - لا من ظلمة - ويقول: "المعنى خلقهم جهالاً وضرب الجهل مثلاً للظلمة، ثم ألقى عليهم من نوره فاستنار به من هداه هو عبارة عن العلم الذى يخلقه الله لمن يشاء والقبول الذى يهبه لمن يريد".[3]

وفى مناظراته للغزالى فى قول الثانى إن القلب جوهر صقيل مستعد لتجلى المعلومات فيه عند مقابلتها عريا عن الحجب[4] ، يرى أن القلب ليس إلا أحد أعضاء البدن كاليد، فهما ليسا إلا جسم "مركب من لحم، أو من لحم وعظم

---

(١) أبو بكر بن العربى، العواصم، ص ١٤ .
(٢) ن.م ١٧.
(٣) ن.م ١٨ .
(٤) ن.م ٢٠ .

وعصب".[1] ومن الخطأ القول أن القلب مستعد بذاته لتعلم المعلومات "إنما البارى يخلق فى القلب إدراك العلوم ابتداء ويرتبه فيجرى التدبير فيها والتقدير والتفكير على نظام.. سماه سبحانه شرحاً تارة وتنوير أخرى، تعليماً منه لخلقه".[2]

ويرى ابن العربى أن الغزالى ربما تأثر بما يذهب إليه الصوفية حين قولهم إن العلم من ثمرات العمل، مستندين فى ذلك إلى ما قاله الإمام مالك "ليس العلم بكثرة الروايات، وإنما هو نور يضعه الله فى قلب من يشاء".[3]

يرد القاضى على ذلك ببيان رأيه فى النص المشار إليه، حيث يفسر حقيقته بأنها تنطوى على أن المواظبة على الطاعات ونبذ المعاصى دليل على النية والقصد. والقصد يرتبط بالعلم فإنهما أخوان، فإذا دام العمل الصالح دل على دوام العلم، وإذا علم ولم يعمل أوشك أن يذهب العلم، ويكون نقصان العمل علامة على نقصان العلم". ويشبه العلم هنا بالشجرة التى إذا رويت وأحسن رعايتها نضرت أغصانها، فالأغصان بمثابة الأعمال التى يواظب عليها المرء. فإذا ذبلت الشجرة ذبلت أغصانها، أى إذا نقص العلم استتبع نقصان عمله ضرورة مصداقاً لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم "لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن" ومعناه "أنه لا يقدم على الزنا إلا بعد فوات جزء من العلم".[4]

وينتهى ابن العربى من ذلك إلى تقديم دليلين على صحة رأيه فيقول "وقد قام الدليل العقلى على أن العلم هو من العمل، قبل العمل. وكذلك قام الدليل الشرعى، وشهدت له التجربة على أنه ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ ﴾ [فاطر: ٢٨].[5]

(١) أبو بكر بن العربى، العواصم، ص٢٩ .
(٢) ن.م، ص٣٢.
(٣) ن.م، ص١٢.
(٤) ن.م والصفحة
(٥) ن.م، ص١٣.

ولكن القاضى أبا بكر لم يتعرض لسبب اختيار الغزالى لطريق الصوفية، مثلما فعل ابن تيمية، الذى يذهب إلى أن أبا حامد قد علم بذكائه وصدق طلبه اضطراب المتكلمين والفلسفة، فأخذ يتشوف إلى تفصيل الإيمان الذى أتاه الله مجملاً، فوجد فى آراء الصوفية هو أقرب إلى الحق من نظريات الآخرين "والأمر كما وجده". وهذه هى عبارة شيخنا السلفى التى يقرها طريق الصوفية. ولكنه لا يلبث أن يستدرك فيقول أن سبب وقوع الغزالى فى هذه الشبهة هو "انسداد الطريقة الخاصة السنية النبوية عنه بما كان عنده من قلة العلم بها" يرجع السبب أيضاً إلى تأثره بآراء المتكلمين والفلاسفة الذين حالوا بينه وبين الميراث النبوى، ومعرفة مدى ما وصل إليه السابقون الأولون من العلم والعبادة التى أدت بهم إلى المكاشفات، التى لم يحظ بها علماء الكلام وأهل الفلسفة.[1]

وقد أنصف الذهبى أيضاً – وهو تلميذ ابن تيمية وناقد الرجال – حجة الإسلام، فأظهر المواضع التى يشاد بها بالغزالى، والدور الذى قام به فى ذم الفلاسفة، واتساع معارفه وفضائله، كما أطلق عليه صفات: الإمام البحر، حجة الإسلام، أعجوبة الزمان، زين الدين[2] ، مما يدل على شدة الإعجاب به، ونجده فى موضع آخر من ترجمته للغزالى يرجع حسن قصده، ولذلك يغفر له.

كما تصدى للذين هاجموا الغزالى لأن الذهبى يرى أن العلماء مازالوا يختلفون، وأن كل عالم يجتهد، وهو معذور مأجور، إلا من خرق الإجماع.[3] يرى أنه إذا كان لابد من معارضته، ونقد آرائه فليتم ذلك بأدب وسكينة.[4] ونستطيع أن نتبين من سياق النقد الذى وجهه الذهبى لحجة الإسلام القواعد التى يبنى عليها شيوخ السلف موقفهم من التصوف.

---

(١) ابن تيمية، نقض المنطق ٥٤ .

(٢) الذهبى، سير أعلام النبلاء، مجلد١٢، قسم ١، ورقة ٧٥ .

(٣) ن.م ورقة ٧٦ .

(٤) ن.م ورقة ٧٨ .

إن الذهبى لم يخرج فى نقده للغزالى عن الخطوط العامة للمذهب السلفى، فهو يمدح دور الإمام فى ذم الفلاسفة بكتابه التهافت، ولكنه – من ناحية أخرى – ينصح لمن يطلب النجاة والفوز أن يلزم العبودية وإدمان الاستعانة بالله، والابتهال إليه، ليعثر على إيمان الصحابة وسادة التابعين، لأن طريقهم وحده طريق النجاة.[١]

وليس العلم النافع – فى رأى تلميذ ابن تيمية – ما احتواه كتاب الإحياء من آداب وقواعد أخلاقه وزهد على طريقة الفلاسفة، ولكن العلم النافع هو "ما نزل به القرآن، وفسره الرسول ﷺ ، قولاً وفعلا و لم يأت نهى عنه".[٢]

بذلك أوضح الذهبى خلاصة الموقف السلفى، وسار على نفس درب شيخه ابن تيمية.

(١) الذهبى، سير أعلام النبلاء، مجلد١٢، قسم ١، ورقة ٧٦-٧٧ .

(٢) ن.م ورقة ٧٩ .

خامساً : الغزالى وابن تيمية "مقارنة":

إن الاختلاف الحقيقى بين ابن تيمية شيخ المذهب السلفى، وبين الغزالى، هو أن الأول نشأ فى بيئة علمية، توارثت الحديث والفقه والتفسير وغيرها من العلوم الدينية. ولكن الغزالى بحكم ظروف حياته العلمية والروافد الثقافية التى تغذى منها، انعكس على إنتاجه الفكرى، وتبدو جلية فى كتابه "المنقذ من الضلال"، حيث ناقش المتكلمين والفلاسفة، والباطنية.

ومن الضرورى أن نشير إلى العلامات الكبرى فى حياته التى كان لها تأثيره الحاسم فى مذهبه: نشأته فى ظل أفكار المدرسة الأشعرية - وكان شيخه إمام الحرمين - ثم مرحلة تدريسه فى المدرسة النظامية ببغداد، ثم الأزمة النفسية التى انتابته، والتى وجد حلها فى الطريق الصوفى وامتدت إلى آخر حياته.

وقد جاء محصوله الفكرى نتاجاً لهذه المراحل، بحيث أصبحت مؤلفاته تجميعاً من الفلسفة وعلم الكلام والتصوف، وهى الظاهرة التى تلفت نظر من يقرأ للغزالى. وقد لاحظها ابن تيمية، وحاول أن يرجعها إلى مصادرها: فأرجع الفلسفة إلى ابن سينا ورسائل أخوان الصفا والتوحيدى. وعلم الكلام إلى الجوينى. والتصوف إلى الحارث المحاسبى وصاحب قوت القلوب.(1)

وسنحاول أن نلقى نظرة فاحصة مقارنة لنرى إلى أى حد أصاب شيخ المذهب السلفى فى حكمه. فالواقع أن دراسة ابن تيمية للغزالى تحمل طابع المدرسة ومنهجها فى نقد الآراء والنظريات من خلال عرضها على الكتاب والسنة.

إذا قارنا - فى إثبات وجود الله كما فعل ابن تيمية - بين مناهج المتكلمين والفلاسفة والصوفية، فإن الغزالى وقع اختياره على التصوف، لأنه فى رأيه المنهج

---

(1) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص ١٠٧ .

الصحيح المؤدى إلى اليقين. ولكن شيخ الإسلام يرى أن الإلهيات غير ممكنة إلا عن طريق النقل، ودليله الأنبياء، ويسميه "المنهاج النبوى، الإيمانى، العلمى، الصلاحى".[1]

فإذا كان أغلب المتكلمين يستدلون على وجود الله عن طريق إثبات حدوث العالم، والبعض منهم يستدل بحدوث الأعراض. أما أكثر الفلاسفة ومنهم ابن سينا فإنه يبتدئ بالمنطق، ثم العلم الطبيعى والرياضى، وينتقل إلى العلم الإلهى، فإن الغزالى قد سلك الطريق الصحيح فى إثبات وجود الله، لأنه نحى هذه المناهج جانباً، ورأى أن الصوفية "يطهرون قلوبهم مما سوى الله، ويملأونه بذكر الله" [2]، فيحققون بذلك الإيمان مجملاً. ولكن يشترط – لكى تصبح المعرفة عند الصوفى مفصلة – أن يكملها بالآثار النبوية.

وقد عرضنا فى صدر هذا الفصل الآراء المعارضة للغزالى، ولأنى أجمعت على ما حواه كتاب الأحياء من أحاديث ضعيفة، وبعضها موضوعة. وكذلك رأى ابن تيمية حين تعرض لتحليل مضمون الكتاب. فإنه قسمه إلى ثلاثة أقسام أحدها خاص بأعمال القلوب أو (المنجيات) مثل الصبر والشكر، والشكر والحب والتوكل والتوحيد، ومصدرها كتاب "قوت القلوب" للمكى الذى كان أعلم بالحديث وكلام أهل علوم القلوب من الغزالى وغيره من الصوفية.

أما القسم الثانى، المتضمن لعرض موضوع "المهلكات"مثل الكبير، والعجب، والرياء، والحسد وغيرها، فإن أغلبه منقول من كتاب "الرعاية لحقوق الله" للحارث المحاسبى.

ومع هذا، فإن الكتاب – كما يرى ابن تيمية – فيه الكثير من كلام مشايخ الصوفية الموافقين لما جاء فى الكتاب والسنة فى أعمال القلوب والعبادات والآداب

---

(١) ابن تيمية، فتاوى، ج٢، ص١٥ .

(٢) ابن تيمية، توحيد الربوبية، ص٢٤ .

ويرجح ابن تيمية هذا الجانب، على الجانب الآخر الذى يرد منه.[١]

أما العرض التفصيلى الذى أداه الشيخ السلفى لكتاب "المنقذ" والذى يتضمن منهج الغزالى الصوفى الذى اختاره لإنقاذه من شكه، واعتمد عليه فى نظرية المعرفة فى العلم الإلهى، فإن ابن تيمية يرى أن المعرفة بالإلهيات ليست قاصرة على النظر والقياس - كما يفعل المتكلمون - أو المنطق كما يدعى الفلاسفة - أو التعلم من الإمام المعصوم - وهى عقيدة الباطنية - أو العمل والوجود كما عند الصوفية، وهى الطوائف التى حصرها حجة الإسلام حيث انتهى إلى ترجيح الصوفية، فهم عنده أصحاب أصوب الطرق وأزكى الأخلاق، لأنه يقتبسون من مشكاة نور النبوة.[٢]

وإذا كان الغزالى يتساءل فى النهاية: "فماذا يقول القائلون فى طريق طهارتها؟ وهى أول شروطها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله ومفتاحها استغراق القلب بذكر الله"[٣] ، فإن ابن تيمية يجيب على ذلك بقوله: "يستفاد من كلامه أن أساس الطريق: هى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، كما قررته غير مرة، وهذا أول الإسلام الذى جعله هو النهاية".[٤] أضف إلى هذا، أنه غلب عن الإمام طريقة المحدثين من العارفين "وهى الطريقة المحمدية المحضة، الشاهدة على جميع الطرق".

ولكن يبقى الغزالى - فى رأى ابن تيمية - حجة على تهافت الفلاسفة لأنه مات وهو مشتغل بالصحيحين: البخارى ومسلم.[٥]

مما يتقدم، يتبين لنا الاختلاف بين الشيخين منهجى قبل أى شىء آخر. فإن

(١) ابن تيمية، توحيد الربوبية.

(٢) ابن تيمية، السلوك، ص٥٥٢، وبغية المرتاد، ص١٠٧ وما بعدها.

(٣) الغزالى، المنقذ من الضلال.

(٤) ابن تيمية، توحيد الربوبية، ص٥٧ .

(٥) ابن تيمية، المنطق، ص١٨٥ .

الغزالى اتخذ موقف الشك من علم الكلام والفلسفة، ولم يجد فيهما ما يفضى إلى اليقين. أما ابن تيمية فإن الصراط المستقيم هو الطريق الموصل إلى الحقيقة، وأن الحديث الصحيح "تركتكم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها" هو الدليل القاطع على وضوح الشريعة وسهولتها وقبولها لفهم الكافة. وإن الزيغ وعدم الفهم مصدره استخدام العقل وحده الذى يفضى إلى الشك. أما المحجة البيضاء فإنها تتضمن كافة طرق العبادات، والسلوك، والفقه، بل النظر، أيضاً كما سيتضح عند دراستنا لموقفه من عالم الغيب.

وفيما يتصل بتأثير الإمام بالغنوص، ومدى ما أصابه من رذاذه فقد حاول ابن تيمية أن يخلصه منه، وينقى أفكاره فى ضوء منهج السلف.

أما دفاع أستاذنا الدكتور النشار عن وقوع الغزالى فى الغنوص، فمرجعه إلى فكرة التفسير الذوقى للقرآن، وأنه كان قابضاً على منهج أهل السنة والجماعة، فاستخدام مناهج النقل، والعقل، والذوق فى الدفاع عن المذهب [1]، ولكن الحق أنه افتقد العنصر الأول - عنصر النقل - لأنه كما وصف نفسه، كان مزجى البضاعة فى الحديث، وهى نقطة الضعف التى ساقته إلى إيراد أحاديث كثيرة لم يتثبت عنها، فوقع فى الأخطاء التى أشار إليها ابن تيمية عندما تتبع آراءه فى مؤلفاته العديدة، ثم طلب الحديث فى النهاية.

ولهذا اغتبط من أجل ذلك ابن تيمية، فذكر أن الأمام أبا حامد قد مات على خير أحواله. كأنه كان يتمنى أن يستكمل نواحى علومه جميعاً بالحديث، فسره أن يلتفت إلى هذا الجانب فى نهاية حياته، وانتقل إلى الدار الآخرة على هذه الحال.

ويبدو من عبارة "على خير أحواله"، أنها تعنى - من وجهة نظر ابن تيمية - أنه مات سلفياً، لأن إماماً كالغزالى خاض فى بحار العلوم كلها، لم يكن ينقصه إلا هذا الفرع وحده. كأن ابن تيمية يضمن لمثل هذه الشخصية الموسوعية، إذا ما

---

(١) د. النشار، نشأة الفكر، ج١ .

اغترفت من معين الحديث، فإنها ستعود أدراجها إلى متابعة السلف.

ومن العجب أن كاراديفو التقط بعض الجوانب فى فكر الغزالى وأخذ يقرنه بكثير من لاهوتى النصارى. فنراه يشبه تصوف الغزالى بتصوف قديس النصارى، حيث كلاهما إلى "لذة النفس المتصلة بإله هو إله إرادة، ورمز، وصانع لكل كمال خلقى".[(١)]

ويقول كاراديفو، فى موضع آخر "وهو كثير من لاهوتى النصرانية، يبحث عن الصور المألوفة الكريمة التى تقدمها الطبيعة".[(٢)] وقد نجد العذر للعالم المستشرق، إذا ما طغت عليه عوامل التأثير الغربية عن الإسلام، التى طوعت التصوف لها، وأخضعته لنفوذها، فلم يستطع تحت تأثيرها أن يرى الأصول الإسلامية النقية، وذهب إلى أن فلسفة صوفية الإسلام، منذ زمن الغزالى، حفاظاً على "فلسفة النصرانية وسموها".[(٣)]

وقد أدى كاراديفو - فيما يبدو - نفس الدور الذى أداه ماسينيون بالنسبة للحلاج، حيث جعل منه شهيداً على مذبح العقيدة المسيحية فى الحلول.

ولزيادة الإيضاح، فإن كاراديفو يحاول إثبات أن الغزالى تأثر بالمسيحية، وربما لهذا السبب تلقاه المستشرقون بصفة عامة بالقبول والترحيب، بينما أعرضوا عن ابن تيمية فيما عدا القلة، ومن بينهم - فيما نعلم - لاوست وسرطون.

وإذا بحثنا عن سبب هذا الإعراض، فيما وجدنا أن هؤلاء الدارسين لم يجدوا فى شيخ الإسلام ما يخدم أفكارهم التى يحاولون إثباتها، وهو إرجاع كل أثر إسلامى لأصول خارجية، أنهم لم يعثروا فى أفكار الشيخ ما يؤدى إلى إدراجه فى سلك المتأثرين بالثقافات والديانات الأخرى، بل وجدوا فيه مكافحاً عنيداً لكل ما هو

---

(١) كاراديفو، الغزالى، ص٤٣ .

(٢) ن.م ٨٢ .

(٣) ن.م ٢١٩ .

دخيل على المسلمين، ولا يمت بصلة لتراثهم الأصيل.

بقيت نقطة أخيرة.. أننا لا نكاد نقرأ كلمة واحدة عن رأى الغزالى فى الحملة الصليبية التى استهدفت العالم الإسلامى فى ذلك العصر.

يقول الدكتور عمر فروخ: "وإن الإنسان ليقضى عجباً من رجل يستعظم أن يقول مسلم أن الخلود فى الآخرة إنما هو بالروح لا بالجسم، فيكفره ويؤلف الكتب فى تفنيد رأيه، ثم يرى المسلمين كلهم مهددين بالفناء ويرى الإسلام نفسه معرضاً للاستئصال فى بقعة واسعة من بقاع العالم الإسلامى، وفى العالم، فلا يرفع يده بإشارة ولا يفتح فاه بكلمة". (١)

فإذا مددنا البصر بعده إلى حملة التتار، وجدنا ابن تيمية يدمج العلم بالعمل، ويخوض غمار الحرب مع الجيش ويبث انطباعاته التى تلقفها من الكتب والسنة، ليتخذ من هذا المتبع ناراً يؤججها فى صدور الجند، بل يشترك معهم بسيفه أيضاً.

وربما نستطيع تفسير موقف الغزالى بأنه كان وقت استيلاء الصليبيين على بيت المقدس فى عام (٤٩٥هـ/١٠٩٩م) مريضاً، وكانت طبيعة مرضه "تفقد المريض الهمة على حمل التبعة، وتخلق فى المريض قلة الاهتمام بما يدور فى خارج نفسه". (٢)

هذا هو أحد الاحتمالين اللذين ذهب إليهما الدكتور عمر فروخ.

أما الثانى – الذى نرجحه – فهو أن منهج التصوف الذى اختاره الغزالى بقى قاصراً – وسيظل – عن تحقيق المرامى الإسلامية الحقيقية التى من أبرزها فكرة الجهاد، وهى التى عنى بها مفكرو السلف أشد العناية، متابعة منهم لخط سير الأوائل.

كان الصوفية بحكم الشك بمنهجهم يعتقدون – كما قيل عنهم – بأن الحرب

---

(١) د. عمر فروخ، رجوع الغزالى إلى اليقين، ص٣٠١، مقالة بمهرجان الغزالى.

(٢) ن.م والصفحة.

الصليبية "كانت عقاباً للمسلمين على ما سلف لهم من الذنوب والمعاصى. لعل الغزالى قد شارك سائر الصوفية فى هذا الاعتقاد".[1]

إن هذا الموقف الغريب من الصوفية، لا نراه عند شيوخ المدرسة السلفية. فقد استعرضنا مواقف الزهاد الأوائل وعرفنا موقفهم من الجهاد.

وسيثبت لنا ابن تيمية بسلوكه فى حرب التتار أنه صادق الإيمان بعقيدته، وأن المنهج السلفى كفيل بتخريج الشخصيات المعبرة عن الإسلام فى أنقى صورة، لا فى ميدان العقائد والعبادات والجهات فحسب، بل فى المجال الأيدلوجى أيضاً، لأن شيخنا - كما سيتضح فى الفصل القادم - ربط فكرة الجهاد بنظرية الحب الإلهى، معلناً أنه لا يكفى دعاء المحبة لله تعالى، والترنم بهذه العاطفة فى سلبية الصوفية المعتكفين فى صوامعهم الموحشة الصامتة.. وإنما ينبغى للقلوب التى تنبض حقاً بالحب الإلهى الحقيقى أن تبرهن على صدقها بتحمل كراهية الجهاد لإعلاء كلمة الله فى الأرض.

إن الجهاد "لازم المحبة الكاملة" [2]، ويقول ابن القيم: "إن عبودية الجهاد من أحب أنواع العبودية إليه سبحانه".[3]

أثر الغزالى فى التصوف الفلسفى:

تكلمنا إجمالاً فيما تقدم عن دور الغزالى فى تشجيع الاتجاه الصوفى، وسنوضح الآن - كما سبق أن أشرنا - رأى ابن تيمية فى ذلك إذ يقول: "إن كتاب مشكاة الأنوار كالعنصر لمذهب الاتحاديين القائلين بوحدة الوجود".[4] كذلك يجعلون ما

(١) د. عمر فروخ، رجوع الغزالى إلى اليقين، ص٣٠١ .

(٢) ابن تيمية، التحفة العراقية، ص٤٢ .

(٣) ابن القيم، مدارج السالكين، ج٢، ص١٩٦ .

(٤) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص١٢ .

أشار إليه أبو حامد من لكشف، هو ما تحقق لهم، وأنه لتعبده بالشريعة لم يصل إلى القول بوحدة الوجود.[1]

أما التأثير الكبير للغزالى، الناجم عن خلطه التصوف بالفلسفة، فقد أصبح "ينسب إلى التصوف من ليس هو موافقاً للمشايخ المقبولين، الذين لهم فى الأمة لسان صدق رضى الله تعالى عنهم، بل يكون بما ينالهم فى أصول الإيمان كالإيمان بالتوحيد، والرسالة، واليوم الآخر، ويجعلون هذه مذاهب الصوفية".[2]

ويعد ابن تيمية من فلاسفة التصوف ابن طفيل صاحب رسالة حى بن يقظان وابن عربى وابن سبعين "وأمثالهما الذين تجرأوا على تخطئة الجنيد وغيره، منتحلين لأنفسهم الظفر فى "التحقيق بنهاية الرسوخ".[3]

ومن جهة أخرى، لم يرض هؤلاء الصوفية الفلاسفة عن الإمام أبى حامد لأن منهجه يختلف عن مناهجهم، ولأنه "لتعبده بالشريعة لم يصل إلى القول بوحدة الوجود"[4]، ومصداق ذلك ما نقرأه فى "الفتوحات المكية" الذى يذكر فيه ابن عربى أن الغزالى لم يصل إلى مقام القربة، لأنه رأى أن النبوة باب مغلق، بينما يذهب المتصوف الفيلسوف إلى أن الوحى لم ينقطع، ولهذا السبب يفضل الولى عن النبى - كما سيأتى - ثم يقول ابن عربى: "ولا شك أن الأنبياء أصحاب الشرائع هم أرفع عباد الله من البشر، ومع هذا لا يبعد أن يخص الله المفضول بعلم ليس عند الفاضل".[5]

---

(1) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ص١١٠ .
ولابن تيمية رأى خاص فيما يتعلق بالشك فى نسبة بعض كتب الغزالى إليه مثل (المضمون به على غير أهله) إذ يذهب إلى أن مضمونه يتفق مع الآراء الصوفية المصطبغة بالفلسفة للإمام. ويرجع اختلاف فحواه عن غيره من كتب الغزالى إلى الاضطراب الذى عاناه بين المناهج المختلفة (نقض المنطق ص٥٥).

(2) شرح العقيدة الأصفهانية، ص١١٨ .

(3) ن.م ١١٩ .

(4) ن.م ١١٠ .

(5) ابن عربى، الفتوحات المكية، ج٢، ص٣٤٦ .

وهكذا يرى أن الصوفية الفلاسفة عاندوا الغزالى فى متابعة الشريعة، أى أنهم ألقوا جانباً بالجانب السليم والحقيقى للإسلام، وتابعوه فيما ناسبهم من آراء وأفكار كانت عوناً لهم فى تدعيم مذاهبهم.

وفتح الإمام الغزالى باب الكشف على مصراعيه يدخل منه هؤلاء الصوفية مروجين لأفكار الفلسفة اليونانية بمختلف اتجاهاتها، فكأن نفس الفلسفة التى رفضها مفكروا المسلمين الأصلاء، عاد الصوفية من أصحاب وحدة الوجود وغيرهم، فقدموا للمسلمين بدعوى أنها مكاشفات حدثت لهم.

وفى هذا الصدد يقول ابن تيمية ذلك أنهم اعتقدوا عقيدة المتفلسفة، ثم أخرجوها فى قالب المكاشفة".[1]

إن الجانب السليم من تصوف الغزالى، يتمثل فيما يسميه بعلم المعاملة الذى تضمن الأمر والنهى وما شابه ذلك، من جنس كلام أهل التصوف أمثاله، أما ما عبر عنه بعلم المكاشفة، فقد تلون بعديد من ألوان الفكر المختلفة "فتارة يذكره أهل الفلسفة، وتارة بصوت الجهمية، وتارة بصوته هو من تصويت أهل الحديث والمعرفة. وتارة بطعن على هؤلاء وتارة يذكر ما هو غير ذلك".[2]

وهذا الرأى الذى انتهى إليه شيخنا السلفى - ونعنى به معارضة علم المكاشفة عند الغزالى - ذهب إليه أيضاً صاحب كتاب "شفاء السائل لتهذيب المسائل"، حيث نهى عن الخوض فيه، وعدد أسباب الحظر فى اثنين:

أولهما: إن المعانى المنكشفة من عالم الملكوت متعذرة، ويصعب التعبير عنها بلغة التخاطب أياً كانت، لأنها تعبر فقط عن المتعارف من المحسوس، أو المتخيل، أو المعقول الذى تعرفه الكافة "فأما ما ينفرد بإدراكه الواحد فى الأعصار والأجيال، فلم توضع له".

---

(١) ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص٨٧ .

(٢) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص١٩ .

والسبب الثانى: إن الأنبياء عليهم السلام، هم المختصون وحدهم بالكشف والمشاهدة بجبلتهم وطبيعتهم، فضلاً عن قدرتهم عن التعبير عن ذلك. وبالرغم من هذا، فإن النبى ﷺ لم ينقل عنه هذا أيضاً لأنه أجاب عندما سئل عن الروح ﴿ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً ﴾ [الإسراء: ٨٥].[١]

ويرى ابن خلدون أن الطرق اختلفت بأصحاب علم المكاشفة هذا إلى سبيلين:

أولهما: أصحاب التجلى والحضرات، ولهم طابع فلسفى.

والثانى: أصحاب وحدة الوجود "وهو رأى أغرب من الأول فى مفهومه وتعلقه".[٢]

ولعل اتفاق صوفية الفلاسفة فى استخدام العبارات الفلسفية فى التعبير عن مذاهبهم ومتابعتهم لبعض الأفكار التى بثها الغزالى فى كتبه، وهو الذى دفع ابن تيمية إلى القول بتأثيره فيهم.

مثال ذلك ادعاؤهم: "إن العقل الأول صدر عنه جميع ما تحته فصدر عنه عقل ونفس وذلك، وعن العقل عقل ونفس وفلك إلى العقل الفعال، فإنه صدر عنه جميع ما تحته من المواد والصور، ويسمون هؤلاء الأرباح الصغرى والآلهة الصغرى".[٣]

ويقول القاضى أبو بكر العربى: "وأما قولهم فى الفعال، فذلك هو الداء العضال، هو المبدأ عندهم الذى عن ذاته صدر الكل عن عقل وبسيط ومركب وكرة ومربع وحار ورطب وبارد ويابس.. وقد تبين لكم أن هذه أسماء لا فائدة تحتها، وتهويلات لا طائل وراءها".[٤]

(١) ابن خلدون، شفاء السائل.. ص٥٥ .

(٢) نفس المصدر، ص٦١ .

(٣) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص٢٨ .

(٤) أبو بكر بن العربى، العواصم من القواصم، ص١٧٩ .

وفى تحليل ابن تيمية لمضمون تصانيف الغزالى المنسوبة إليه مثل "التفرقة بين الإيمان والزندقة، ومشكاة الأنوار، وجواهر القرآن"، فإن مما يلاحظه أن أبا حامد جعل النور بمعنى الوجود "وقد سلك ابن سينا قبله نحوا من ذلك، مما جمع بين الشريعة والفلسفة، وكذلك سلك الإسماعيلية الباطنية فى كتابهم الملقب برسائل إخوان الصفا".[1] ولكن شيخنا يحاول إيجاد المبررات لذلك، فيرجعها إلى كثرة نظره فى كلامهم "فمزج فى كلامه كثيرا من كلامهم، وإن كان قد يكفرهم بكثير مما يوافقهم عليه فى موضع آخر".[2]

ويذهب ابن تيمية إلى أن الصوفية - بعد الغزالى - استغلوا مكانته العلمية الممتازة، ومكانته عند المسلمين فتجرأوا على معانى الشريعة، وخلطوا التصوف بالفلسفة.

ثم جاء ابن عربى فالتقت أفكاره مع الفلسفة التقاء تاماً، وأبطل الحقائق الجوهرية فى الإسلام المترتبة على مباينة الله لمخلوقاته، ونتج عن ذلك "إنكار أصول الإيمان بأن يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر".[3]

بهذا نستنتج لم يضم ابن تيمية - فى رده على أتباع وحدة الوجود وغيرهم من الصوفية الفلاسفة - نظريات الغزالى مع غيره، فهو يستهدف بيان خطئها بالرغم من اختلاف القائلين بها، وسنلاحظ ذلك بصفة خاصة، عندما يتناول تفنيد حديث العقل الذى جعلوه "عمدهم فى أصول الدين والمعرفة والتحقيق من يروم الجمع بين الشريعة الإلهية والفلسفة اليونانية المشائية".[4] ويذكر الشيخ السلفى أن حديث العقل أصبح الأصل فى نظريات إخوان الصفا "ووجدوا نحو هذا فى كلام أبى حامد فيما وضع، وإن قيل أنه رجع عن ذلك، ثم وقع بعده فى كلام من سلك هذه

---

(١) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص١٣ .

(٢) ن.م ٤٢ .

(٣) ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص٩٦ .

(٤) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص٧ .

السبيل من جهة، والمتفلسفة من القائلين بوحدة الوجود وغيرهم".[1]

ومن فرط ما لاحظ أستاذنا الدكتور النشار استخدام الفلاسفة والسائرين فى فلكهم لهذا الحديث الموضوع، سماه "الحديث الفلسفى".[2]

فما هو الحديث؟ وما رأى ابن تيمية فى النظريات التى دارت حوله؟ إن الحديث الموضوع نصه كالآتى:

"لما خلق الله العقل، قال له قم فقام، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال له أقبل فأقبل، ثم قال له اقعد فقعد، فقال ما خلقت خلقاً هو أعجب إلىّ منك، فبك آخذ، وبك أعطى، وبك الثواب، وعليك العقاب".[3]

ويتمسك ابن تيمية بما اتفق عليه أهل المعرفة بالحديث من أنه حديث ضعيف، بل موضوع. كما يستشهد برأى الدار قطنى (٣٨٥هـ) الذى ذهب إلى أن الأحاديث المتصلة بالعقل كلها - وبصيغها المختلفة - لا يثبت منها شىء. وبعد استطراد فى الأحاديث المتصلة بالعقل، وأوجه التجريح فى سندها، ويتعجب شيخ الإسلام من هؤلاء الذين استهدفوا الجمع بين الشريعة الإلهية، والفلسفة اليونانية المشائية، لأنهم لم يجعلوا عمدتهم فى مذاهبهم على هذا الحديث الثابت وضعه فحسب، وإنما غيروا صيغته أيضاً وعدلوا فيها، فأصبح "أول ما خلق الله العقل، فقال له أقبل، وجعلوا هذا حجة وموافقاً لما يقوله الفلاسفة المشاؤون أتباع أرسطو من قولهم أول الصادرات عن واجب الوجود هو العقل الأول".[4]

هذا هو موقف ابن تيمية من الحديث.

ولكن جولد تسهير فهم خطأ أن هذا التعديل من وضع الشيخ السلفى حتى

---

(١) ن.م والصفحة.

(٢) د. النشار، نشأة الفكر.. ج٢، ص ٤٠٩ .

(٣) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص٦ .

(٤) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص٧ .

"بلغ به نفس الغرض الذى حاول أسلافه أن يبلغوا بتغييرهم فى الحديث تغييراً كبيراً، وذلك بأن يضعوا "لما" بدلاً من "أول ما" وبأن يغيروا فى الترتيب".[١]

وربما الذى دفع بالمستشرق اليهودى هو اتجاهه الملئ بالحق نحو ابن تيمية الذى يصفه بأنه واحد من أكثر أهل السنة تشدداً وتعصباً[٢] أو محاولته البرهنة للفكرة السابقة التى يحاول إثباتها وهو التشكيك فى الحديث والطعن فيه. وإنه لم يتبعه - وربما أغفل عن عمد - موقف المحدثين من حديث العقل. فإنه، فضلا عن رأى الدارقطنى الذى استشهد به ابن تيمية، فإن أبا بكر بن العربى وقف موقفاً متشدداً من الفلاسفة الذى رأى فيهم قوماً يتسترون بالإسلام وهم يبطنون عقائد الأوائل[٣]، وأظهر تهافت النتائج التى يبينونها على معانى العقل عندهم[٤] وذلك لكى يبرهن على أن الله "قد خلق ما فى السماوات وما فى الأرض جميعاً صادراً منه بالقدرة والعلم والإرادة".[٥]

وعلى أية حال، فإن كان جولد تسهير يحاول الاستناد إلى استخدام الغزالى نفسه لهذا الحديث[٦]، فإن ابن تيمية كان ينظر للإمام نظرة مغايرة، إنه فى سياق عرضه للمذاهب الصوفية الفلسفية ينبه إلى الشك فى نسبة بعض الكتب للغزالى، ويصفه بكثرة الإحسان والعلم الصحيح والقصد الحسن.[٧]

ولكن هذا لا يمنع من التعرض لهذه الكتب لإظهار خطورتها.

ثم إنه يذكر بارتياح أن أبا حامد، عندما تبين له فى أواخر عمره أن منهج

---

(١) جولد تسهير، العناصر الأفلاطونية المحدثة.. ص٢٢٤ من كتاب التراث اليونانى.

(٢) ن.م والصفحة.

(٣) أبو بكر بن العربى، العواصم، ج١، ص١٧٤ .

(٤) ن.م ١٣٦-١٣٧ .

(٥) ن.م ١٤٠ .

(٦) جولد تسهير، العناصر الأفلاطونية الحديثة.. ص٢٢٠ من كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية.

(٧) ابن تيمية، نقض المنطق، ص٥٥ .

التصوف ليس كافياً لتحقيق هدفه "فطلب الهدى من طريق الآثار النبوية، وأخذ يشتغل بالبخارى ومسلم، ومات فى أثناء ذلك على أحسن أحواله، وكان كارهاً ما وقع فى كتبه من نحو هذه الأمور مما أنكره الناس عليه".[1]

ولكن التشدد الحقيقى لابن تيمية، كان فى مواجهة فلاسفة التصوف، أمثال السهروردى المقتول، وابن عربى وابن سبعين وغيرهم، على النحو الذى سيتضح لنا فى الصفحات القادمة.

موقف ابن تيمية من التصوف الفلسفي:

إن الدراسة التحليلية لفحوص النصوص المتضمنة لموقف ابن تيمية من التصوف الفلسفى تبين لنا أن له مدخلين للرد على صوفيتهم: أحدهم: تفنيد حديث العقل وهو يناقشهم فى الدعائم العامة لمذاهبهم. الثانى، عرض نظرية وحدة الوجود، وإفراد ابن عربى بمناقشة مذهبه عرض بعض الفقرات كاملة من كتاب "فصوص الحكم".

وعلى هذا الأساس، سنعرض أولاً لنظرية العقل فى التصوف الفلسفى ورأى شيخنا فيها، ثم نتبعه بالحديث عن مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود مبرزين أهم النقاط التى استهدفت لنقد الفكر التيمى.

نظرية العقل في التصوف الفلسفي :

إذا كانت هناك فروق بين مذاهب الاتحاد والإشراق ووحدة الوجود، إلا أن ابن تيمية يرى فى حديث العقل الذى يتمسكون به، هو الأساس المشترك المتفرع عنه هذه المذاهب بصفة عامة. ويستشهد – كما بينا – بالهاتكين لأسرار القرامطة

---

(١) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ص١٠٨ .

الباطنية، مثل القاضى أبى بكر بن الطيب الباقلانى، والقاضى أبى يعلى وغيرهما، الذين كشفوا النقاب عن الاصطلاحات، بينما يغفلون عن معانيها الفلسفية المستمدة من الصابئين والمجوس "كقولهم السابق والتالى يعنون به العقل والنفس. ويقولون هو اللوح والقلم وأصل دينهم مأخوذ من دين المجوس والصائبين. كذلك السهروردى الحلبى المنقول كلامه فى الباطن يأخذه من عادة الفلاسفة الصابئين والمجوس وبهذا الثانى يتميز عن غيره من الفلاسفة المشائية، ولهذا يعظم الأنوار".(١)

وبهذا عرف ابن تيمية ما يفرق بين نظرية السهروردى المقتول وغيره، فلم يضعه فى مصاف الصوفية المتابعين لمنهج الفلاسفة المشائية، لأن هذا المتصوف صاحب منهج الإشراق - كما ينادى فى كتبه التى بين أيدينا - فهو أقرب إلى الأفلاطونية المحدثة والتأثير الغنوصى، منه إلى الفلسفة المشائية، وإن كنا نراه يعظم أرسطو، ويطلق عليه ما شاء من الألقاب فهو عنده "غياث النفوس، وأمام الحكمة المعلم الأول"(٢) ، كما أصاب شيخنا السلفى عندما وجد وجه الاختلاف فى تعظيمه النور والأنوار.

ولكن - مع هذا - لم يحتل السهروردى الحلبى حيزاً كبيراً من فكر شيخنا، إذا اكتفى بالإشارة إليه إشارات عابرة، لأن جل عنايته وجهها إلى مذهب وحدة الوجود الذى صبغ التصوف بسمته، وفرخ الأتباع والنظريات، ووصل إلى أخطر النتائج.

ومن جهة أخرى كان الشيخ مصيباً عندما ضمه إلى الصفوف الصوفية الفلاسفة المعظمين للعقل الأول، فإن السهروردى المقتول يصرح بذلك فى أكثر من موضع فى كتبه.

ففى ترتيب الوجود يرى أن "أول صادر منه تعالى جوهر عقلى سماه بعض

---

(١) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص١١ .

(٢) السهروردى، التلويحات اللوحية والعرشية، ص٧٠ .

الحكماء عقل الكل، والعنصر الأول، وهو أعظم ما يمكن وأشرفه".[١] وتبعاً لذلك الوجود فى نظره يبدأ من الأشرف فالأشرف "فالعقل ثم النفس للفلك والأجرام السماوية ثم الهيولى المشتركة وهى الأخص".[٢]

وقد فطن ابن تيمية إلى الملامح البارزة فى النظرية الإشراقية نظراً لكثرة ترديده لألفاظ الكواكب والنجوم، فعده من الصابئة. وربما ذهب إلى هذا الرأى بسبب ما لاحظه من إقامة هذا الصوفى للنسق الفلسفى للوجود فى شكل رموز، معبراً عنها عن الكواكب والشمس والقمر معظماً من شأن القمر بالذات، إذ يسميه الأسعد صاحب الخير والبركات".[٣]

ويقول الصوفى الإشراقى: "ربنا بك وأقررنا برسالتك.." ثم يعظم النور، لأن العباد المتألهين يتوسلون به ثم "ليتعلقوا بأجنة الكروبيين، وليصعدوا بجبل الشعاع، وليستغيثوا بالوحشة والدهشة لينالوا الأنس، أولئك هم الصاعدون إلى السماء".[٤]

والظاهر أن ابن تيمية كان يعنى السهروردى بصفة خاصة بسبب إقامته للنسق الوجودى الآنف ذكره فى نظريته الإشراقية، ويرى أن "لفظ الكوكب، والشمس، والقمر، معروف بلام التعريف، والبزوغ والأفول لا يحتمل ما يذكرونه من العقول والنفوس فى لغة العرب بوجه من الوجوه.. ولكن هذا من جنس تأويل القرامطة كالسهروردى الحلبى وأمثاله".[٥]

ويبدو أن ابن تيمية هنا متأثر بالقاضى أبى بكر بن العربى فى نقده لاستخدامه

---

(١) السهروردى، التلويحات اللوحية والعرشية، ص٦١ .

(٢) ن.م ٦٦ .

(٣) السهروردى، هياكل النور، ص٧٩. ينظر شرح الدوانى على هياكل، ص١٠٠.

(٤) ن.م ٩٠ والشرح ص ١٠٢ الملائكة الكروبيون، هم العقول عند ابن سينا وهم رؤساء الملائكة. ويرى ابن تيمية الكروبيين من الملائكة مشتقين من كرب إذا قرب، فالمراد وصفهم بالقرب لا بالكرب الذى هو الشدة (بغية، ص٢٤٩).

(٥) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص٧٠ .

هذه الألفاظ فى التصوف، إذ يرى أن "النفس والروح والقلب والحياة ألفاظ واردة فى الشرع، منطلقة فى لسان العرب على معان عرفوها، إذ لا يصح أن يخاطبوا بما لم يفهموا، ولا أن يعبروا بما لم يعلموا".(١) ثم يعترض على استخدامها فى غير معانيها فيقول: "فمن لم يعقل وجه الاستعمال تاه فى مجال لا عمارة بعدها، ومن أراد أن يلتبس بها وجد مجالاً مشكلاً للتلبيس".(٢)

ويذكر ابن تيمية السهروردى الحلبى بالإسم، عندما يتكلم عمن يفضلون الولى عن النبى، أو ممن يرون أن النبوة مكتسبة.(٣)

هذا فيما يتعلق باستخدام الصوفى الإشراقى لنظرية العقل.

أما ابن عربى فيذهب إلى أن "العقل الأول الذى هـــو أول مبدع خلق هو القلم الأعلى، ولم يكن ثم محدث سواه".(٤) ويحيل إلى كتابه "إنشاء الدوائر" حيث يورد رأيه فى العقل الأول بتفصيل أكبر، إذ يذكر أن الله أوجد العقل الأول "وقيل فيه أول لأنه أول عالم التدوين والتسطير والالتفاتة".(٥)

وربما يستند ابن عربى إلى الحديث المروى فى العقل، ويتضمن مخاطبة الله له، حيث يأمره بالإقبال إليه، فيقول فيلسوف وحدة الوجود "ولا يزال هذا العقل متردداً بين الإقبال والإدبار، يقبل على باريه، مستفيداً فيتجلى له فينكشف فى ذاته من بعض ما هو عليه".(٦)

وفى مرتبة واحدة كثيرا ما يضع الشيخ السلفى القائلين بوحدة الوجود، إذ يرى الاختلافات بين آرائهم طفيفة، ولكنهم متفقون فى أصول فلسفة وحدة

(١) أبو بكر العربى، العواصم، ص٢٢ .
(٢) ن.م ٢٣ .
(٣) ابن تيمية — شرح العقيدة الأصفهانية، ص٩٣ .
(٤) ابن عربى، الفتوحات المكية، ج١، ص٩٣ .
(٥) ابن عربى، إنشاء الدوائر، ص٥٠ .
(٦) ن.م ٥٢ .

الوجود، أمثال ابن عربى، وابن سبعين وصاحبه الششترى والتلمسانى والصدر القونوى وابن الفارض وغيرهم.[1]

ولكنه يلتمس التفرقة بين مذهبى الوحيدة والاتحاد، فالاتحاد له طريقان: أحدهما ويدل على الاقتران، وبالتالى يقتضى شيئين وهم يرفضون هذا التفسير لأهم لا يقرون بوجودين.[2] أما الثانى فهو القول بأن وجود المخلوقات هى عين وجود الرب[3] ، ومن ثم ادعى معتنقوه أنه يتضمن التوحيد الحق، بينما القرآن كله شرك، ذلك لأنه يفرق بين الرب والعبد، بينما "حقيقة التوحيد عندهم أن الرب هو العبد".[4]

كذلك يذهب ابن عربى إلى نفس وجود الخالق فاض على الأعيان "فهى مفتقرة إليه فى وجوده، وهو مفتقر إلى ثبوتها".[5]

وسنتحدث فيما يلى عن مذهب وحدة الوجود بتفصيل أكبر، حيث نعرض ملامحه العامة، ثم المآخذ التى استرعت انتباه الشيخ السلفى وكانت موضع دوره.

مذهب وحدة الوجود:

يبدأ ابن عربى فى بيان مذهبه بالعبارة الآتية:

لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التى لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، فى كونه جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفاً

---

(١) ابن تيمية، توحيد الربوبية، ص١١٥.

(٢) ن.م ١٤١ .

(٣) ن.م ١٤٢ .

(٤) ن.م ١٢٧ .

(٥) ن.م ١١٤، وإذا أخذنا بتفسير الدكتور عفيفى أن الثبوت هنا بمعنى المثل الأفلاطونية، فإن شيخ الإسلام يرى أن مذهب وحدة الوجود قد خالف الفلاسفة، لأهم رأوا أن هذا لا يتحقق إلا فى الذهن، بينما حاول ابن عربى وأتباعه جعلها فى الأعيان. (ابن تيمية، الفرقان، ص٨٩).

بالوجود" [1]، ثم يتخيل الوجود وكأنه ناجم عن فيض التجلى الذى لا ينقطع.

ومن أبرز الأسس التى قام عليها مذهب وحدة الوجود - كما وضعه ابن عربى - هو أن العالم كله بمثابة شبح لا روح فيه، أو كالمرآة القابلة للصور، ويصبح ذلك عملية الخلق عنده فيضاً دائماً. وحتى لا يقر بالإثنينية، فإنه جعل العالم يفتقر إلى الحق فى وجوده لأنه يسرى فى الموجودات بالصور. وبالمثل فإن الحق مفتقر إلى الأعيان الثابتة وهى أشبه بالصور الأفلاطونية.[2]

يقول ابن عربى:

الرب حق والعبد حق يا ليت شعرى من المكلف؟

إن قلت عبد فذاك ميت أو قلت رب، أنى يكلف؟[3]

ويرى ابن تيمية أن هذا القول هو التعبير التام عن مذهب وحدة الوجود، ولا سيما أنه قرأ بخط ابن عربى تعديلاً فى الشطر الأول من البيت الثانى. فبدلاً من "إن قلت عبد فذاك ميت"، قال: "إن قلت عبد فذاك نفى".[4]

ومن الأخطاء الواضحة فى نظر ابن تيمية، إن هذا الصوفى وصف الله تعالى بالفقر إلى الأعيان الثابتة، وأصبح علمه مستفاداً منها وكأنها "غنية فى ثبوتها عنه".[5] فأنكر ما يعتقده المسلمون من كون الله "عالم بالأشياء قبل كونها بعلمه القديم الأزلى، الذى هو من لوازم نفسه المقدسة.[6]

---

(١) ابن عربى، الفتوحات المكية.

(٢) مقدمة د. عفيفى لكتاب (فصوص الحكم)، مقدمة د. إبراهيم بيومى مدكور للكتاب التذكارى (محيى الدين بن عربى)، د. محمد مصطفى حلمى (كنوز فى رموز) ص٣٧ وما بعدها بالكتاب الآنف الذكر.. وغيرهم.

(٣) ابن عربى، الفتوحات المكية ج١، ص٢ .

(٤) ابن تيمية، توحيد الربوبية، ص١١٥ .

(٥) ابن تيمية، توحيد الربوبية، ص٢١١ .

(٦) ن.م والصفحة.

وقد أجل ابن تيمية – فى عرضه لنظريات صوفية الفلاسفة – بين ابن عربى وغيره من الصوفية عندما رد على حديث العقل ونظرية الصدور والفيض وما إليها. أما فى عرضه لنظرية وحدة الوجود، فقد اتجه إلى أهم عناصر المذهب، متهماً بصفة خاصة بالنتائج المنبثقة عنه، وأثرها على الدين والأخلاق.

إنه من جهة، يهدم المبادئ الإسلامية "وما هو معلوم من الدين بالضرورة".[1] ومن جهة أخرى – أى فى مجال الأخلاق – نشأ عن المذهب "جبرية صارمة هيمنت على الوجود كله، وتعطلت معها إرادة الإنسان وتوقف تفكيره، وامتنعت التفرقة بين الخير والشر، والتميز بين الثواب والعقاب وسقطت قيمة الإلزام الخلقى، وارتفعت المسئولية الأخلاقية بزوال ركنيها الأساسيين : العقل وحرية الاختيار".[2]

ويقسم شيخ الإسلام القائلين بالحلو والاتحاد إلى فريقين: أحدهما يقول بالحلول والاتحاد العام المطلق كابن عربى. والثانى، يرى الاتحاد خاصا. وهذا الفريق يتشعب بدوره إلى قسمين: قسم يعظم الرسول ﷺ ، معتقداً أنه استخدم الرموز والإشارات فى التعبير عن حقيقة هذا التوحيد أو الوحدة، وقسم آخر، وهو الذى لا يعظم الرسول – رغم أنه تعدى حد الرسول.[3]

ويستشهد ابن تيمية بخطأ هؤلاء بمعارضة الجنيد لمعاصريه الصوفية، لأنه رأى أن هذه العقيدة فى التوحيد ستؤدى بمعتنقيها إلى عدم التمييز بين القديم والمحدث، أعلن أن التوحيد الصحيح هو إفراد الحدوث عن القدم.[4]

ويبدو أن هذا التعريف كان يؤرق ابن عربى لمكانة الجنيد بين الصوفية. ولهذا نرى ابن عربى يشكك فى رأى الجنيد. ففى كتاب "التجليات الإلهية" يصور الجنيد

(١) عباس العزاوى، محيى الدين بن عربى وغلاة التصوف، ص١٤٣ من الكتاب التذكارى (محيى الدين بن عربى فى الذكرى المئوية الثامنية لميادله).

(٢) د. توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى، ص١٧٩ من الكتاب المشار إليه آنفاً.

(٣) ابن تيمية، منهاج السنة، ج٣، ص٨٥ .

(٤) ابن تيمية، منهاج السنة، ج٣، ص٨٥ .

فى حالة من الإطراق والخجل لأنه ميز بين العبد والرب. ثم أن يطمئنه على ما سبق أن أعلنه يقول ابن عربى: "فقلت له: لا تخف. من ترك مثلى بعده فما فقد. أنا التائب وأنت أخى، فقبلته قبله، فعلم ما لم يكن يعلم".(١)

بيد أن المسائل الثلاثة التى أثارت غضب الشيخ السلفى لمساسها بالعقيدة فى جوهرها هى:

أولاً : مسألة الألوهية والعبادة، لأن مذهب وحدة الوجود يدور حول أن الوجود واحد كما تقدم، ومن ثم فإن عبادة قوم موسى للعجل هى عبادة لله أيضاً.. ويساوى بين عبدة الأصنام وعبادة الله.

يقول ابن عربى:

بعـــد أن كـنت قبـــل	اليـوم أكـــره صاحـــبى
إذا لــــم يكـــن ديـــنى	إلــى ديـنـــــه دانـــى
فأصبح قلبى قابلاً كل صورة	فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبـــة طائف	وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت	ركائبه فالحب دينى وإيمانى(٢)

ويقول أيضاً: "فإن العارف من يرى الحق فى كل شىء، بل يراه عين كل شىء".(٣)

وليس من المستغرب على هذا المذهب أن يتضمن ما هو أخطر من هذا، إذ يقدم

---

(١) د. عثمان يحيى، نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد فى الفكر الإسلامى، ص٢٦٤ من الكتاب التذكارى (محيى الدين بن عربى).

(٢) ابن عربى، ترجمان الأشواق، ص٤٣-٤٤، ويرى أستاذنا الدكتور النشار أن ابن عربى وضع بذلك أسس مذهب وحدة الأديان (نشأة الفكر ج٢).

(٣) ابن عربى، فصوص، ص١٩٢ .

لنا ابن عربى فى ثنايا أقواله رأياً يخالف الآية القرآنية حيث يقول عن موسى عليه السلام أنه كان قرة عين لفرعون الذى آمن عند الغرق "فقبضه طاهراً مطهرا، ليس فيه شئ من الخبث، لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئاً من الآثام". (١)

وهنا يعلق ابن تيمية، إذ يرى أن "قوله لم يسبق إليه - فيما أعلم - أحد من أهل القبلة" (٢)، لأن النص القرآن صريح فى فسق فرعون وكونه من المكذبين لموسى، الظالمين الداعين إلى النار.

أما المسألة الثانية: فهى تفضيله الولى عن النبى، إذ يقول صاحب المذهب "وهو أن الرسول عليه السلام من حيث هو ولى، أتم من حيث هو نبى رسول، لا أن الولى أتبع له أعلى منه، فإن التابع لا يدرك المتبوع أبداً فيما هو تابع له فيه، إذ لو أدركه لم يكن تابعاً له". (٣)

ويبدو من هذا النص بعض الغموض لأنه لا يصرح بجلاء تفضيل الولى على النبى بالإطلاق، إذ يلف فى العبارة ويدور، ولكن شيخنا السلفى يتعقبه فى آرائه الأخرى التى يضطره السياق فيها إلى الإفصاح عن هذه الفكرة دون موارية. ففى موضع آخر من الفصول، نلتقى مع الرأى الصريح للصوفى الفيلسوف، فالولاية عنده "هى الفلك المحيط العام، ولهذا لم تنقطع، ولها الأنباء العام، أما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة". (٤)

والأشد غلواً من هذا الرأى، أولئك الذين ظنوا أن النبوة مكتسبة وميزوا النبوة بخصائص ثلاثة - أساسها تقسيم ابن سينا - أولها: التمييز بقوة عقلية للحصول على العلم بغير تعلم. والثانية: الانفراد بخيال قوى. والثالثة: القوة النفسية التى تؤثر

---

(١) ابن عربى، فصوص الحكم، ص٢٠١ .
(٢) ابن تيمية، توحيد الربوبية، ص٢٧٩ .
(٣) ابن عربى، فصوص الحكم، ص١٣٥ .
(٤) ن.م ١٣٤ .

فى العالم. ولهذا طلب كل من السهروردى المقتول وابن سبعين مرتبة النبوة. وكان ابن سبعين يقول: "لقد زدت فى حديث قال: لا نبى بعدى، نبى عربى". [١]

وتأمل شيخنا السلفى فى النظرية الجبرية للمذهب - وهى المسألة الثالثة التى أثارت معارضته - واستخرج من ثناياه إلزاماته الممثلة فى نفى الصفات، والتى ترتب عليها زعمهم بأنه لم يصل من الله إلى أحد "لا خير، ولا شر، ولا نفع ولا ضر.. وأن هذه الأشياء جميعها عين نفسه، ومحض وجوده". [٢]

وسنبدأ بتوضيح ما أثير حول شخصية ابن عربى من احتمال إصابته بنوع من المرضى النفسى أو العقلى، ثم ننتقل لبيان موقف ابن تيمية من المسائل الثلاثة الآنفة الذكر.

شخصية ابن عربى :

ولا شك أن الشيخ السلفى لم يتجن فى حكمه، لأن صاحب المذهب يقر بوقوعه فى حيرة فيقول: "فالأمر حيرة، والحيرة قلق، والحركة حياة الخ..". [٣]

وكان شيخ الإسلام يستند إلى الآيات القرآنية ليبرهن على زيف الكشف والإلهام الذى يدعيه صاحب مذهب وحدة الوجود، فيهاجمه بعنف ويضعه فى مصاف "الزنادقة المتشبهين بالعارفين، أتباع فرعون والقرامطة الباطنيين" [٤]، لأن أهل الكذب - كما يخبرنا القرآن - ينـــزل عليهم الوحى أيضاً، ولكن بواسطة الشياطين، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴾ . كما يصفه أحياناً بأنه - على أقل

(١) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية.

(٢) ابن تيمية، توحيد الربوبية، ص٢٤٩ .

(٣) ابن عربى، فصوص الحكم، ص٢٠١ .

(٤) ابن تيمية، توحيد الربوبية، ص١٣٥.

تقدير – من الكهان الكاذبين والشعراء الغاوين.[1]

وإذا قسى عليه فى حكمه، فإنه يصف أقواله بأنها من قبيل الكفر الصريح، ويستشهد بأقوال أئمة الشيوخ المعاصرين له، مثل الفقيه ابن عبد السلام الذى وصفه بأنه "شيخ سوء كذاب مقبوح، يقول بقدم العالم، ولا يحرم فرجا"[2] كذلك ينقل لنا أقوال من رآه من الشيوخ الذين وصفوه بأن "كان كذاباً مفتريا".[3]

والحق أن الباحث تعتريه الدهشة أمام هذه الأفكار المختلطة بالفلسفة التى حشدها ابن عربى فى كتابه "الفتوحات المكية" خاصة، بل غيرها من كتبه عامة، كأنه يزداد إمعاناً فى تغليفها بالغموض والسرية.

وينبرى له الشيخ السلفى فى هذه النقطة، إذ أنه "مدح الحركة المستديرة الحائرة، والقرآن يأمر بسراط مستقيم، ويمدحه، ويثنى على أهله، لا على المستدير".[4]

أما الاستناد إلى دعوى الصوفية باستغلاق رموزهم على الغير، فهى دعوى متهافتة، لأننا أمام التراث الصوفى السنى لا نجد هذه الصعوبة. أى فى مثل كتب "قوت القلوب"، الأحياء، وعوارف المعارف، وفتوح الغيب، والغنية، وغيرها. حقاً إنها تتضمن اصطلاحات القوم، ولكنها تشرح بعضها بعضا من واقع التعاريف التى وضعوها. أما متصوفنا الفيلسوف فى "الفتوحات المكية" و"فصوص الحكم"، فإنه "كثير الرمز والتشبيه والإشارة والمجاز". كما وصف أيضاً بما يتضمنه من تفسيرات تعسفية "لاستخراج فكرة وحدة الوجود مهما يكن الثمن".[5]

ومن المعروف أن ابن عربى أشار فى مقدمة "الفتوحات المكية" إلى أنه تلقاه

---

(١) ابن تيمية، توحيد الربوبية، ص١٣٧.

(٢) ن. م ، ص ١٣١.

(٣) ن.م والصفحة.

(٤) د. المنجد فى مقدمة كتاب مناقب ابن عربى، ص٥.

(٥) د. أبو العلا عفيفى فى التعليقات على كتاب فصوص الحكم، ص٣٠٩.

بأمر من الرسول - صلوات الله عليه - بعد قصة طويلة، ولما عرض محتوى الكتاب على ابن تيمية، سئل عن صاحب الكتاب وما تضمنه من أفكار.

وقد ضمن الشيخ السلفى إجابته بما قد فهمه من أنه المقصود بالكتاب هو "نصوص الحكم". وربما اكتفى بقراءة الفصوص قراءة متأنية دراسة فاحصة، لأنه أكثر تركيزاً فغناه ذلك عن الاطلاع على كتاب الفتوحات الضخم. وقرينه فى هذا التصوف المستشرق آسين بلاسيوس، الذى تحفظ فى إصدار أحكامه - شأنه فى ذلك شأن أى باحث - بفحوص هذا الكتاب، مقراً بأنه من المستحيل إعطاء فكرة تركيبية عن مضمونه.[1]

أما "فصوص الحكم"، فقد طرح ابن تيمية أغلب مضمونه للمناقشة بالتفصيل، معنوناً الفصوص التى يتناولها بالرد، كل على حدة.

ويبدو أن الشيخ السلفى اكتفى بالاطلاع على كتاب الفتوحات بطريقة مجملة، ووصفه بأنه يحتوى على كثير من الأكاذيب التى لا تخفى على لبيب.[2]

ولما كان ابن عربى كثيراً ما يحيل فى كتابه "فصوص الحكم" - على ما سبق أن عالجه من موضوعات تضمنها فى "الفتوحات"، فإن معنى هذا أن الفتوحات كان أسبق من الفصوص. وإن الثانى هو المعبر النهائى عن مذهبه فى وحدة الوجود، فاتخذ ابن تيمية المنهج الصحيح اعتماده على معرفة المذهب ومناقشته من الفصوص.

فإذا ما استطلعنا رأى الذهبى فى الموضوع، نراه يتخذ موقفاً وسطاً لأن "من أمعن النظر فى فصوص الحكم، وأمعن التأمل، لاح له العجب، فإن الذكى إذا تأمل من ذلك الأقوال والنظائر والأشباه، فهو أحد رجلين: إما من الاتحادية فى الباطن،

---

(١) آسين بلاسيون، ابن عربى، ص ٩٠.

(٢) ابن تيمية، توحيد الربوبية، ص١٣٣.

وإما من المؤمنين بالله، الذين يعدون أن هذه النحلة من أكفر الكفر".[1]

ومن رأى الذهبى احتمال إصابة الشيخ الصوفى المتفلسف بنوع من المرض، أدى إلى ما صنفه فى تصوف الفلاسفة وأهل الوحدة مما أنكره عليه العلماء، فالبعض أدخله فى زمرة المروق والكفر، والبعض الآخر عد أقواله من إشارات العارفين، ورموز السالكين. أما الطائفة الثالثة، فتتوقف فيه لعدم تيقنها من أنه مات، وهو معتقد لأقواله.[2]

ومما يلفت نظر الباحث أن صاحب "ميزان الاعتدال"، وهو ناقد الرجال الممتاز، قد عد ابن عربى "عالماً بالآثار والسنن، قوى المشاركة فى العلوم".[3] ثم يصرح بما أدعى للعجب من هذا فيقول "وقولى أنا فيه، أنه يجوز أن يكون من أولياء الله الذين اجتذبهم الحق إلى جنابه عند الموت، وختم له بالحسنى".[4]

ومثل هذا الرأى - إن دل على شيء - فإنه يدل على ترجيح الذهبى لإصابة صاحب الفصوص بنوع من المرض العقلى أو النفسى، لأنه يصرح بقوله: "وما عندى أن محيى الدين تعمد كذباً، لكن أثرت فيه تلك الخلوات والجوع فساداً وخيالاً وطرف جنون".[5]

وهذا ما يدعونا إلى التوقف قليلاً، لبحث السبب الذى أدى بناقد الرجال إلى إصدار هذا الحكم - الذى سبق به المستشرق آسين بلاسيوس - بعدة قرون. وحسبنا أن ننقل العبارة التى وصفه بها بلاسيوس وهى: "إن الاستهلاك المستمر لجهازه العضوى، الذى أخضعه منذ مطلع الشباب لرياضيات ومجاهدات شديدة فى

(١) الذهبى، ميزان الاعتدال، ج٣، ص١٠٩ .

(٢) ن. م ، ص١٠٩ .

(٣) ن.م والصفحة.

(٤) ن.م والصفحة.

(٥) ن.م ١٠٨ .

الزهد والسياحة، ثم العمل الذهنى الشديد الذى اقتضاه تحرير هذا العدد الخيالى من مؤلفاته، يفسر أن الاضطراب النفسى الفسيولوجى لمزاجه".[1]

مما تقدم، ينبغى علينا أن ننقب وراء احتمال مرض الشيخ الصوفى.

إن لدينا وثيقة ذات أهمية فى هذا الصدد، وهى عبارة عن كتابه المسمى "رسالة روح القدس" - يذكر فى ختامها أنه كتبها عام ٦٠٠هـ - فإنها تتضمن أفكاراً معتدلة تسير فى اتجاه التيار السنى، بل أنه يبدو من خلال بعض النصوص مخالفة لفكرة الوحدة. وهذا ما يدعونا إلى عرض موجز لهذه الرسالة فيما يلى:

تبدو الموضوعات التى طرقها معتدلة أولاً، فهو يشيد بالجنيد لإعلانه أن التصوف ينبغى تقييده بالكتاب والسنة.[2] والجدير بالذكر أيضاً أننا نلاحظ فى الرسالة اتجاهاً ملامتياً، حيث يقرع نفسه إذا ما قارنها بشيوخ السلف، ويخص بالتنويه عثمان بن مظعون الصحابى المتبتل. كما لا ينسى أيضاً أبا بكر وعلى بن أبى طالب وسلمان الفارسى وأبا الدرداء. ويصف الصحابة بصفة عامة بأنهم العارفون بالله.[3] وهذا اتجاه يخالف ما سلكه فى الفتوحات والفصوص، حيث يزكى نفسه، ويدعى أنه خاتم الأولياء، إذ يوحى إليه.

والنظرة الناقدة لصوفية زمانه تحمل طابع اللوم والتقريع لأنهم "اتخذوا ظاهر الدين شركاً للحطام، ولازموا الرياضيات والرباطات، رغبة فيما يأتى إليها من حلال وحرام".[4] ويزداد حنقه على طائفة أخرى منهم لا يعرفون شروط الفرائض والسنن.[5]

(١) بلاسيون، ابن عربى، ص ٢٦١ .

(٢) ابن عربى، رسالة روح القدس، ص٢٣ .

(٣) ن.م ، ص٢٧ .

(٤) ن.م ، ص٤ .

(٥) ن.م ، ص٧ .

ومن العجب أن يدلى بآراء لا تتصل بمذهب وحدة الوجود، بل على العكس، يظهر فيها الاثنينية، إذ أنه فى مجال المقارنة بين الإنسان وغيره من المخلوقات - من النبات والحيوان والجماد ذاكراً خصائص ومميزات كل نوع على حدة - فإن تمييز الإنسان عن باقى المخلوقات إنما صار لما له من "مقام الخلافة للإنسان على العوالم".(١) ولهذا يرى أنه ينبغى على الإنسان أن يجد ويجتهد فى العبادة "كما كان الأولياء والسادة النجباء مثل أبى بكر وغيره".(٢)

ويذهب أيضاً إلى نفى الجبر، لأن الإنسان حمل الأمانة "لحقيقته ولم يحملها غيره، ولكن قيل فيه ظلوما جهولا، فلو حملها جبراً لما نسب إليه الظلم والجهل، ولما حملها اختياراً نسب إليه ذلك" (٣) ثم أنه يرى أن فرعون والنمرود ادعى الربوبية.(٤)

أضف إلى ذلك كل نصيحته التى يفوح منها رائحة التصوف السنى المعتدل فى مثل قوله: "واعلم أن التوبة والتوكل وما أشبه ذلك قد اختص الله بها هذا العبد الإنسانى، فإن الملك طاعة بلا معصية، والشيطان معصيته بلا طاعة، فكلاهما فقد حلاوة التوبة ومقامها وسرها ومعرفتها وشرفها ومحبتها".(٥)

ومن كل هذا وغيره مما حواه "رسالة روح القدس"، ويمكن افتراض أن تحول ابن عربى إلى مذهب وحدة الوجود ثم بسبب حالة مرضية. وبين أيدينا من الوقائع التى يسجلها فى "الفتوحات" ما يميل بنا إلى تدعيم هذا الرأى:

إنه يقول: "فأخبرنى الروح الذى أخذت منه ما أودعته هذا الكتاب".(٦)

وفى مقدمة "ترجمان الأشواق" الذى عبر به عن المذهب برموز المحب الولهان

---

(١) ابن عربى، رسالة روح القدس، ٤-٩٤ .

(٢) ن.م ٨٥ .

(٣) ن.م والصفحة.

(٤) ن.م ٩٤ .

(٥) ن.م ٩٥ .

(٦) ابن عربى، الفتوحات المكية، ج١، ص١٩٩ .

لابنه أحد الشيوخ بمكة وصفها بأنها "بنت عذراء طفيلة هيفاء.. ساحرة الطرف عراقية الظرف.. الخ".[1] ثم يدعى بعد ذلك أنه استخدم عبارات فى إظهار مكنون العلوم العقلية والتنبيهات الشرعية "لتعشق النفوس بها العبارات"[2]، مع أنه يقر جرياً على عاداته فى التأليف، بأنه لم يزل فيما نظمه "على الإيمان إلى الواردات الإلهية، والنـــزلات الروحانية، والمناسبات العلوية".[3] ولا شك أن هذه الواردات من العلوم العقلية والتنبيهات الشرعية كما يقول لا يمكن أن تتنـــزل عليه بعبارات الغزل وأساليب العشاق.[4]

ونراه يحاول تفسير تصرفات المجانين والمعتوهين بأن ما ذهب بعقولهم "شغلهم ما تجلى لهم عن تدبير نفوسهم".[5] ويبدو أنه يتكلم بلسان من يصفه بأنه أكبر من لقيه من المعتوهين، فيسأله عمن أذهب عقله، فيجيب "قد أخذه معه، وما أدرى ما يفعل بى ويتركنى هنا فى جملة الذواب".

ونراه يفسر ما وصف المعتوه به نفسه بأنه دابة وحشية بأنه يقصد "خروجه من عالم الإنس، وأنه فى مفاوز المعرفة".[6]

والقصة التى ينقلها لنا طويلة - لا موضع لها هنا - ولكننا نود القول بأن احتمال إصابة هذا الشيخ بنوع من المرضى العقلى أو النفسى يحتاج إلى دراسة خاصة، ونكتفى بالتلميح إلى بعض الشواهد.

---

(١) ابن عربى، ترجمان الأشواق، ص٨ .

(٢) ن.م ١٠ .

(٣) ن.م ٨ .

(٤) يرجع الدكتور زكى نجيب محمود أن شعر ابن عربى صدر عن حب حقيقى أولاً، ثم حاول فى الشرح أن تكون الرموز الواردة فى ذلك الشعر صالحة للتفسير الصوفى (طريقة عند ابن عربى فى ديوان ترجمان الأشواق ص٧١ من الكتاب التذكارى.

(٥) ابن عربى، الفتوحات المكية، ج١، ص٣٢٥ .

(٦) ن.م والصفحة.

إنه يدافع عن هذا المعتوه بأنه فى الدرجات العليا من المعرفة.. وأعجب إعجاباً شديداً به لأنه لا ينوى الصلاة، وإنما يرى الله يقيمه ويقعده فلا حاجة به لعقد النية.. ثم يفسر كل ما تقدم بأنه "وارد لطف" ليس قاصراً على هذا المعتوه وحده، بل يسرى أيضاً على أفراد آخرين.

ويمضى ابن عربى فيخبرنا بأنه ذاق هذا المقام أيضاً فيقول "ولقد ذقت هذا المقام، ومر على وقت أؤدى فيه الصلوات الخمس، إما بالجماعة - على ما قيل لى - بإتمام الركوع والسجود وجمع أحوال الصلاة من أفعال وأقوال، وأنا فى هذا كله، لا علم لى بذك لا بالجماعة ولا بالمحل ولا بالحال، ولا بشىء من عالم الحس".[1]

ولكننا نجده - بعد هذا النص الذى يحاول به التشبه بحال الغيبة التى كان عليها كل الشبلى والجنيد - يخشى الوصف بالعته والجنون، فلا يلبث أن يسمى المعتوهين الذين صحبهم وعرفهم بأنهم "المجانين الإلهين".[2]

ولكن ابن تيمية لم يعن - كما قلنا - بهذه الناحية فى شخصية ابن عربى، بل إنه لا يعطى اهتمام لدخائل الشيخ الصوفى فيقول عنه: "والله أعلم بحاله عند موته". فإن الشخص عنده قد انقضى وذهب، وبقيت آثاره المكتوبة التى فتنت المسلمين ورأى من واجبه إظهار ما حوته من أخطاء متخذاً من المنهج السلفى دليلاً ومرشداً.

وإلى مثل هذا الموقف، اتجه باحث حديث فى دراسته لنظريات ابن عربى فيقول: "تهمنا معرفة هذه الحياة التصوفية المنحرفة الجائرة فى شذوذها وفى حربها التى لا هوادة فيها. ونفرق بينها وبين عقائدنا".[3]

وسنعرض لرد ابن تيمية فى المسائل الثلاثة، حسب الترتيب الذى سقناه فى صدر الكلام.

---

(١) ابن عربى، الفتوحات المكية، ج ٠٠، ص٣٢٦ .

(٢) ن.م والصفحة.

(٣) عباس العزاوى، محيى الدين بن عربى وغلاه التصوف، ص١٣٣. (مقالة بالكتاب التذكارى، محيى الدين بن عربى).

أولاً : الألوهية والعبادة :

تكلمنا عن تعظيم ابن عربى لعبادة العجل، وظنه بأن فرعون مات تائباً، ونقلنا عنه بعض أبيات من الشعر التى تعبر عن خلاصة رأيه فى هذه المسألة.

وفى مقدمة الآراء التى يدحض بها شيخنا السلفى هذه النتائج الخيرة، هو بيان تهافت الدعامة الفلسفية التى يستند إليها صاحب المذهب فإذا كان "الملاحدة المنتسبين إلى التصوف والتحقيق كابن سبعين والصدر القونوى وغيرهما، إنه وجود مطلق بشرط الإطلاق عن كل وصف ثبوتى وسلبى". (١)

ويردد ابن تيمية رأيه المنطقى مبيناً خطأ أصحاب المذهب المستمد من الفلاسفة فى تقسيمهم الوجود الكلى إلى واجب وممكن، وجعلهم إياه موضوع العلم الإلهى، أو ما يصفونه بالفلسفة الأولى، والحكمة العليا، لأنه لا يفتر عن التأكيد فى صفحات عديدة من كتبه أن الوجود الكلى يكون فى الأذهان، لا فى الأعيان "فليس فى الخارج قط وجود هو بعينه واجب، وهو بعينه ممكن". (٢)

فإذا جاء إتباع مذهب وحدة الوجود، وجوزوا عبادة كل شىء، وكأنهم ما عبدوا إلا الله، فإن هذا "غاية الفساد والتناقض والسفطسة والجحود لرب العالمين" (٣)، لأن النصوص القرآنية متوافرة على إيجاد التفرقة بين التوحيد والشرك، فإن الرسل جميعاً دعوا الخلق إلى عبادة الله وحده، وإنه سبحانه هو المستحق للإلوهية وحده، وربما من أهم الأدلة المثبتة لذلك هى قصة إبراهيم الخليل عليه السلام مع قومه، أنه لما ﴿ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا

(١) ابن تيمية، جواب أهل العلم والإيمان، ص١٠٥ .

(٢) ن.م والصفحة، ينظر الآراء المنطقية للشيخ السلفى بكتاب أستاذنا النشار (مناهج البحث.. ص٢٧٢ وما بعدها).

(٣) ن.م ١٠٦ .

رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ ﴾ [الأنعام: ٧٦، ٧٧، ٧٨].

وفى عصر محمد ﷺ ، أنكر المشركون عليه دعوته لعبادة الله وحده "فإذا كانوا هم ما زالوا يعبدون الله وحده كما تزعمه الملاحدة. فلم يدعو إلى ترك ما يعبده آباؤهم، بل جاءهم ليعبد كل شيء كان يعبده آباؤهم، هو وغيره من الأنبياء".(١)

ولم يقف اهتمام ابن تيمية عند إظهار تهافت الأسس المذهبية لوحدة الوجود، ولكنه عنى بصفة خاصة بالفصوص التى يعرض فيها ابن عربى الألوهية، إن المتصوف الفيلسوف عرض هذه المسألة فى "الفص الهارونى"، وخلاصته محاولة البرهنة على أن قوم موسى عليه السلام لم يعبدوا العجل بعد أن تركهم نبيهم، وإنما عبدوا الله.. وفى مجال المقارنة بين موسى عليه السلام وأخيه هارون، يفضل موسى عليه السلام لأنه كان على يقين بأنه ليس فى استطاعة قومه عبادة العجل "ولعلمه بأن الله قضى ألا يعبد إلا إياه".(٢)

ولكن ابن تيمية يعارض فى تفسير الآية: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ [الإسراء: ٢٣]، إذ أن ﴿ وَقَضَىٰ ﴾ هنا ليست بمعنى القدر، وإنما هى بمعنى أمر، فإذا عدنا إلى السبب الذى من أجله يفضل موسى عليه السلام على هارون، وجدنا ابن عربى يبرره بأن موسى عليه السلام على يقين من أن بنى إسرائيل لم يعبدوا العجل، وإنما عبدوا الله فى صورته "وليس للصور بقاء، فلابد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى حرقه".(٣)

(١) ابن تيمية، توحيد الربوبية، ص١٥٨ .

(٢) ابن عربى، فصوص، ص١٩٢ .

(٣) ن.م والصفحة.

وسياقاً لمذهبه فى وحدة الوجود عد العجل "بعض المجالى الإلهية".[1]

ويتضمن "فص حكمة أمامية فى كلمة هارونية"، الآراء الخطيرة لابن عربى فى الألوهية، وكلها تدور حول إنكار فكرة الفصل بين الله والعالم، ومحاولته إضفاء صورة الإلوهية على جميع الموجودات، بما فى ذلك الأوثان التى عبدها العرب فى الجاهلية، بل كان كل ما عبد فى الأرض، بما فى ذلك الشجر والحيوان والإنسان والكواكب.[2]

وتعليل ذلك منبثق من تصوره لفكرة الألوهية، لأنها عنده تنجلى فى الكائنات وتعبد فى كل الصور، فبعبادها لا يعبدون أعيانها "وإنما عبدوا الله فيها لحكم سلطان التجلى الذى عرفوه".[3]

إن النتائج التى تمخضت عنها فكرة وحدة الوجود، هى التى أوجدت هذه الآراء التى تنبه ابن تيمية إلى خطورتها، ولاسيما على عقيدة التوحيد.

أما التوحيد عند شيخ الإسلام، فإنه يتضح فى أجل مظاهره فى توحيد الألوهية، لأنه "اعتراف بالوحدة الذاتية للإله الحق، وإيمان عميق بها. والمسلم فى هذا الموطن، مكلف بأن ينفى الألوهية عما سوى الله"[4]، ومن ثم فإنه - سبحانه - هو المختص بالعبادة وحده.

---

(١) ابن عربى، فصوص، ص١٩٢.

(٢) ابن عربى، فصوص الحكم، ص١٩٥ .

(٣) ن.م ١٩٦ .

(٤) د. عثمان يحيى، نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد فى التفكير الإسلامى، ص٢٣٢ من الكتاب التذكارى (محيى الدين بن عربى).

ثانياً : الولى أفضل من النبى :

استقرت الفكرة التى تقول إن الولى أفضل من النبى عند ابن عربى، لأن الرسالة التى انقطعت هى "تنـــزل الحكم الإلهى على قلب البشر بوساطة الروح". ويفرق بينها وبين الإلقاء بغير التشريع "فليس بمحجور ولا التعريفات الإلهية بصحة الحكم المقرر - أو فساده - فلم تنقطع" ويضيف إلى ذلك أيضاً أن تنـــزل القرآن على قلوب الأولياء لم ينقطع، مع كونه محفوظاً لهم، ولكن لهم ذوق، وهذا لبعضهم".[1]

وإزاء التساؤل الذى يثيره أستاذنا الدكتور النشار عما إذا كان التصوف الفلسفى هو الذى استخدم التشيع، أم أن العكس قد حدث[2] فإننا نستطيع أن نرجح بأن كلا من التصوف الفلسفى والتشيخ الإسماعيلى تبادلاً معظم الأفكار لنشر الدعوة. فإن صوفية الفلاسفة قد استخدموا أفكار الشيعة الباطنية بمهارة، تحت ستار الأسماء المختلفة "كالولاية أو المهدية أو ختم الولاية أو الرسالة أو المشيخة"[3]، كذلك استخدم الإسماعيلية فكرة أن القائم خير من النبى.

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن فتنة المسلمين لا تتصل بالمسيح الدجال موضوع الحديث المشهور فحسب، ولكنها تمتد عبر العصور المختلفة، فتسرى على كافة أصحاب النظريات والآراء المخالفة للشريعة، بل إنه يذهب إلى أكثر من ذلك، فيسمى ما حدث بسبب مذهب وحدة الوجود بأنه كان محنة "بسبب دعواهم أنهم تلقوا من الله بلا واسطة".[4]

---

(١) ابن عربى، الفتوحات المكية، ج٢، ص٣٤١ .

(٢) د. النشار، نشأة الفكر، ج٢، ص٤٠٠ .

(٣) ابن تيمية، بغية المراد، ص١٢٠ .

(٤) ن.م ١٣٨ .

وواضع من فكرة ابن عربى عن تفضيله الولى عن النبى، أن هناك التحاماً بينهما وبين النظرية الإسماعيلية الباطنية القائلة أنه "القائم خير من النبى".[1]

ومما يفسر هذا التلاحم قول ابن سبعين - وهو أحد المخلصين لمذهب وحدة الوجود - أن النبوة لم تنقطع[2] ، وهى فكرة إسماعيلية بحتة.[3] وقد تبناها غلام أحمد صنيعة الإنجليز بمذهب القاديانية.

ثم تضافرت الفكرتان لكى تفتح الطريق أمام أصحاب دعوى تلقى التعاليم من الله بلا واسطة، لأن شيخ مذهب وحدة الوجود أعلن هذا عن نفسه، وقلده فى هذه الدعوى العريضة الكاذبة التى فتنت المسلمين بطرق مختلفة، إما بواسطة إدعاء التحديث عن القلب، أو الأخذ من الله بلا واسطة، أو "لأنه يأخذ من حيث يأخذ الملك".[4]

لقد ارتاع ابن تيمية من خطورة نتائج مذهب ابن عربى - وتفضيل الولى على النبى أحد ركائزه - لأن عامة المسلمين افتتنوا بالدجاجلة الذين يستخدمون علم السحر والطلسمات فى إظهار الخوارق تحت ستار الكرامات، معلنين أنهم موافقون للشريعة فى الظاهر، وهم فى الحقيقة معاندون لها، محاربون إياها. إنهم أشد فتنة، وأعمق أثراً من مسيلمة الكذاب، لأن دعواه كانت صريحة، معلنة، حيث ادعى النبوة على الملأ أما أولئك فإن مبعث الخطورة فى مذهبهم هو إظهار الإسلام بينما يبطنون من الآراء والأفكار، ما هى كفيلة بهدم الإسلام وتقويض أركانه الأساسية باسم الولاية، مصداقاً للحديث: "يكون فى آخر الزمان دجالون كذابون، يأتونكم

(١) د. النشار، نشأة الفكر، ج٢، ص٩٠ .

(٢) ابن تيمية، الفرقان، ص١٠٤ .

(٣) ينظر المقارنة التى عقدها الأستاذ عباس العزاوى بين نصوص من كتاب (سمط الحقائق) وهو من أهم كتب الإسماعيلية، وبين مذهب وحدة الوجود والتى يستخلص منها التوافق التام بينهما. (ص١٣٨ من الكتاب الأول) محيى الدين بن عربى (مقالة محيى الدين بن عربى وغلاة التصوف).

(٤) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص١٢٠ .

من الأحاديث ما لم تسمعوها أنتم ولا آباؤكم، فإياكم وإياهم، لا يضلونكم ولا يفتونكم".[1] فإن مسيلمة لم يدع الألوهية وإنما ادعى المشاركة فى النبوة. أما من يقول أنه يأخذ من الله بلا واسطة ولكنه أفضل من النبى، لأنه يأخذ من حيث الملك الذى يوحى به إلى الرسول، "فلا ريب أن هذا القول أعظم فرية من قول مسيلمة الكذاب ولكن هؤلاء لم يكونوا طائفة ممتنعة يدا، ويحاربون المسلمين، بل هم موافقون فى الظاهر على أنه لا رسول إلا محمد ﷺ وأكثر أتباعهم الملائمة ليبث ما عنده".[2]

إنهم بهذا المنهج اتفقوا مع القرامطة تماماً أليس معنى هذا أن شيخ الإسلام تنبه إلى المخطط السرى الذى يسعى إلى تقويض الإسلام من الداخل؟

إن ما يلفت النظر أن هذه الدعوة ظهرت فى وقت "كان العالم الإسلامى مائجاً فى اضطراب. هاجمه المغول بقيادة جنكيز خان من جهة وأهل الصليب من جهة أخرى، فارتبك أمره "ولم يظهر هؤلاء الباطنية إلا فى فرص مثل هذه فاغتنموه للدعوة.. إن ابن عربى استغل الأوضاع الملائمة ليبث ما عنده".[3]

أما عن أوجه الاتفاق بين مذهب وحدة الوجود والقرامطة فى رأى ابن تيمية، فتتلخص فى الدخول من باب موالاة أولياء الله من أهل البيت، وقول غلاة الشيعة بألوهية على بن أبى طالب، تضاهى غلاة أولئك فى اعتقاد نبوة أو إلهية بعض المشايخ. ثم إن الفريقين يتفقان فى الدعوة للمذهب على درجات، ويصارح أتباع ابن عربى العامة أولاً، بأن ولاية النبى أفضل من نبوته. ثم يتدرجون بعدها بالقول

---

(١) ابن تيمية، بغى المرتاد، ص١٢٠. ويقول ص١٢١: (وقد سأل بعضهم مالكاً عن بعض ما كان بالعراق من هؤلاء المبطلين، فقال كلمة، أو كلاماً فيه هؤلاء الدجاجلة. قال (لم أسمع جمع دجاجلة إلا من ملك. وأصل الدجل التغطية والتمويه والتلبس).

(٢) ن.م ١٢١ .

(٣) عباس العزاوى، محيى الدين بن عربى وغلاة التصوف ص١٣٤ الكتاب التذكارى (محيى الدين بن عربى).

بأن ولاية النبى أفضل من نبوته، ثم يتدرجون بعدها بالقول بأن الولاية باقية حتى قيام الساعة "وتلك الولاية بعينها التى كانت للرسول، هى باقية فى أمته، فتارة يقولون هى فى كل زمان لشخص، وتارة يقولون هى لخاتم الأولياء".[1]

وقد بحث ابن تيمية ونقب عن كلمة "خاتم الأولياء"، ثم اتضح أنه لا حقيقة لها.[2] كل ما هناك أن الحكيم الترمذى أخطأ فى ترديدها، فاستغلها هؤلاء وحرفوها وتوسعوا فى تأويلها واستخدموها مثلما فعل الصوفية بالشخصيات التى أبدعوها كالقطب والغوث وغيرها. وكلها تدور حول هدف واحد هو إنكار الرسالات السماوية انتهت، لكى تتجدد الدورات على يد أئمتهم.

أما الولاية القائمة بالرسول - صلوات الله عليه - فلم تنتقل بعينها إلى أحد "وأما مثلها فلم تحصل لأبى بكر وعمر، ولا لأحد من الأنبياء والرسل".[3]

لم يصرخ إذن شيخنا فقط لأنه رأى فى المنطق الأرسططاليسى وحده معول هدم الحضارة الإسلامية، بل رأى فى كل الاتجاهات المتناقضة التى تنأى عن "إتباع المرسلين واقتفاء آثارهم، والخارجين عن منهاج السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار".[4]

---

(١) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص١٢٤ .

(٢) ن.م ٨٤ .

(٣) ن.م ١٢٤ .

(٤) ن.م ١٣ .

ثالثاً : النظرية الجبرية :

لم يكن فى وسع ابن تيمية قبول أى فكرة تنطوى على فهم مخالف لحقيقة الإسلام. ولعل هذا هو السبب الذى من أجله كان حريصاً دائماً على إيجاد الروابط بين الأفكار المخالفة لفهم السلف، لأنه يرى أن هوة الخلاف انبثقت من الانحراف عن مناهجهم منذ البداية، ثم أخذت الهوة تتسع.

وفكرة الجبرية فى نظرة تدور حول "نفى حكمة الرب الثابتة فى خلقه وأمره، وما كتبه على نفسه من الرحمة، وما حرمه على نفسه من الظلم وما جعله للمخلوقات والمشروعات من الأسباب التى شهد بها النص مع العقل والحسن، واتفق عليها سلف الأمة وأئمة الدين". [1]

ويستخلص من ثنايا مثل هذه النتائج التى بلغها المعتنقون للنظرية الجبرية، أن أصلها نفى الصفات، وكان بدعة بدأها الجهم بن صفوان "إمام غلاة المجبرة، وكان ينكر رحمه الرب" [2] ، ويربط ابن عربى والجهمية، لأن الأول كان أيضاً من غلاة الجبرية، فإنه يرى ثمة وجوداً إلا هذا الوجود حيث يقول:

وكل كلام فى الوجود كلامه ـــــ سواء علينا نثره ونظامه [3]

ويقول ابن عربى فى موضع آخر:

أنا مجبور ولا فعل لى ـــــ فالذى أفعله باضطرار

والذى أسند فعلى له ـــــ ليس فى أفعاله بالخيار

أنا إن قلت أها قال لا ـــــ وهو إن قال أنا لم يغار

(١) ابن تيمية، جواب أهل العلم والإيمان، ص١٧٨ .

(٢) ن.م والصفحة.

(٣) ن.م ٨٣ .

فأنـــا وهو على نقطــــة ثبتت ليس لهـــا من قـــرار[1]

وهكذا، "شأن عن نظريته فى وحدة الوجود فلسفته الأخلاقية التى تدور فى فلك جبريته الصارمة".[2]

ولسنا نريد الاسترسال فى نظرية الجبر والاختيار - هذه المسألة التى خاض فيها المفكرون منذ تطلعت الإنسانية إلى التفكير فى المسائل الميتافيزيقية، فليس "من العسير على من يدرس تاريخ التفكير البشرى لدى الأجناس المختلفة أن يلاحظ ملازمة هذه المشكلة له، سواء كان ذلك فى دور بدائيته، أم فى دور نضجه وحضارته. سواء أكان تفكيره فى المشكلة نابعاً من ذات نفسه، أم مسترشداً فيه بهداية السماء".[3] إننا نتقيد فقط إذن بدائرة بحثنا فى صلة نظرية وحدة الوجود بالنظرية الجبرية من وجهة نظر الشيخ السلفى.

إنه يتمسك كما قلنا بفهم السلف للنصوص فيا يصححه من أخطاء المذاهب المخالفة لهم، وجرياً على هذا المنهج، فإنه يلاحظ - على كثرة ما رأى من الأمور التى استشكلت أو اشتبهت على السلف فى المسائل الفقهية أو فى تفسير الآيات والأحاديث - أنهم لم يختلفوا قط فى الإقرار بالأسباب فإنهم يصرحون بالحكم والأسباب، وبيان ما فى المأمور به من الصفات الحسنة المناسبة للأمر به وما فى النهى عنه من الصفات السيئة المناسبة للنهى عنه.[4]

فى مجال المقارنة بين القدرية أو المعتزلة وبين المجبرة، يفضل شيخ الإسلام الفرقة الأولى، لأنها عظمت الأمر والنهى والوعد والوعيد، وهذا فى رأيه ممدوح من حيث

(١) ابن عربى، رسائل ابن عربى (الرسالة رقم ٤) ص١٢، ط الهند ١٣٦٧هـ / ١٩٨٣م.

(٢) د. توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق عند ابن عربى، ص١٦٤ (الكتاب التذكارى، محى الدين بن عربى).

(٣) محمد إسماعيل عبده مشكلة الجبر والاختيار ورأى الإمام ابن تيمية، ص٧٦٣ من كتاب أسبوع الفقه الإسلامى ومهرجان الإمام ابن تيمية (شوال ١٣٨٠هـ).

(٤) ابن تيمية، جواب أهل العلم والإيمان، ص١٨٣ .

بيان احترام أوامر الشريعة واجتناب نواهيها. أما النظرية الجبرية التى اعتنقها أصحاب وحدة الوجود، وتلونت بها أغلب مذاهب الصوفية، فقد أدت إلى اندحار الشريعة وظهور التتار.

وهذا رأى واع للشيخ، أثبت به ضرورة النظر إلى الأفكار وما تسفر عنه من نتائج وآثار، لأن تمسك المذاهب الصوفية بالنظرية الجبرية أدى إلى انحسار موجة الحضارية للمسلمين وأودى بهم إلى التأخر وتكالب الأمم عليهم، إن النظرة لسماحة شيخنا اهتدت إلى تفاعل الأفكار بالأحداث. وهذا من أبرز علامات الاتجاه الواقعى للفكر التيمى بخاصة، والسلفى بعامة، لأنه ما دامت فكرة الجبر هى السائدة فلا مجال للأفعال أو التمسك بالأسباب، ومن ثم تدهور المسلمون وساءت أحوالهم انعكاساً لمخالفة الأصول العقائدية المتوارثة عن أسلافهم الأولين.

وكان حرى بابن تيمية أن يقوض دعائم نظرية وحدة الوجود فى الجبر، وانشقت عن محاولاته نظرية توفيقية لتفسير الآيات القرآنية المرتبطة بهذا الموضوع، فنراه يفصل فى حسم وقطع بين المجال الميتافزيقى والأسباب والمسببات مع إقراره بمبدأ الذى عرفه السلف وآمنوا به وفهموه، وسلموا به فى صياغة شاملة ولكنها مقصصة - وهو إن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن - فإن شيخ الإسلام يرى ضرورة التفرقة "بين الحقيقة الكونية القدرية المتعلقة بخلقه ومشيئته، وبين الحقيقة الدينية الآمرية المتعلقة برضاه ومحبته".(١)

وهو يعنى بالحقيقة الدينية الآمرية، الشرع المنزل - وهو الكتاب والسنة - الذى لا ينبغى لأحد من عامة المسلمين الخروج عنه بحجة الزوق والوجد(٢) وكذلك الحال بالنسبة للأولياء، فمن "ظن أن لأحد من أولياء الله طريقاً إلى الله غير

(١) ابن تيمية، الفرقان، ص١١٧ .

(٢) ن.م ١١٨ .

متابعة محمد ﷺ باطناً وظاهر، فلم يتابعه باطناً وظاهراً فهو كافر".[١]

وقد نشأ الخلط بينهما - أى بين الإرادة الكونية والدينية، والأمر الكونى والدينى - لخطأ إتباع وحدة الوجود الذين جعلوا المراتب ثلاثة: فالعبد عندهم "يشهد أولاً طاعة ومعصية، ثم طاعة بلا معصية، ثم لا طاعة ولا معصية".[٢]

أما الأول، فهو الشهود الصحيح، لأن العبد يفوق عنده بين الطاعات والمعاصى. وهم يعنون بالشهود الثانى القدر، وهو من المسائل التى اشتبهت على بعض الصوفية فأوضحها لهم الجنيد، سلك فيها المسلك الصحيح الموافق للشرع، لأن ما يسمونه بالجمع الأول - وهو شهود الأمور كلها تقع بمشيئة الله وقدره - لابد أن يصحب فى نظر الجنيد، شهود الفرق الثانى "وهو أنه مع شهود كون الأشياء كلها مشتركة فى مشيئة الله وقدرته وخلقه، ويجب الفرق بين ما يأمره به ويحبه ويرضاه وبين ما ينهى عنه ويكرهه ويسخطه".[٣]

ولم يكن من المستغرب أن يقع مذهب ووحدة الوجود فى المنـــزل الخطر، وهو المرتبة الثالثة، حيث يزعم أتباعه أن العبد لا يشهد فيها لا طاعة ولا معصية، لأنهم يرون أن الوجود واحداً. أى عبارة أخرى يجعلونه من هذه الدرجة غاية التحقيق والولاية لله "وهو فى الحقيقة غاية الإلحاد فى أسماء الله وآياته، وغاية العداوة لله".[٤]

تناولنا فيما تقدم التصوف الفلسفى الذى تغلغل فى حياة الروح عند بعض شيوخ المسلمين ونقصد بهم صوفيتهم أتباع ابن عربى حيث أدت التأويلات الباطنية وتحريف النصوص إلى التحول إلى نظريات بعيدة كل البعد عن أصالة النظريات الروحية للمسلمين الأوائل.

---

(١) ابن تيمية، الفرقان، ص١١٩ .
(٢) ن.م ١٠٤.
(٣) ن.م ١٠٥ .
(٤) ن.م ١٢٠ .

وفى نظرة إجمالية لكى نتذكر حديثنا منذ تطرق المسلمون إلى الحديث فى الزهد والرقائق والخطرات والوساوس، رأينا كيف كان طابعه إسلامياً صميماً عند السل، حيث عالجوا الأفكار التى صاغت الصوفية من أهل السنة فيما بعد فى إطار مذاهبهم، ولكنهم - أى السلف - لم يعرفوا اصطلاحات الصوفية و لم يستخدموها وإنما ترنموا بالقرآن وغاصوا فى معانيه، إلى جانب الحديث حيث أولوه اهتمامهم يتلقونه ويسجلونه ويحفظون ويبحثون فى سنده ومتنه، فأخرجت المدرسة السلفية فى عصورها الأولى أعلاماً كباراً، لم يكونوا محدثين، أو زهادا أو فقهاء أو مفسرين فحسب، بل جمعوا بين هذه الاهتمامات أو أغلبها، لأن أفكارهم انبثقت من المصادر الإسلامية المتوارثة.

وفى مقابل هذا الخط الإسلامى الأصيل، كان فى الطرف الآخر اتجاه آخر مخالف أخذ يتكون من إرهاصات روح غير إسلامية آخذاً فى التلون والتشكل من كافة الثقافات والاتجاهات ويتطور باختلاف البيئات والعصور حتى أنتجا تصوفاً فلسفياً لا صلة له بالمصادر الإسلامية الحقيقية.

إن هذه الحقيقة تبدو واضحة أشد الوضوح إذا عقدنا مقارنة بين تراث الزهاد الأوائل وبين مذاهب الصوفية المتفلسفة إذ أننا نلاحظ بغير عناء وفى لمحة سريعة لا يكاد يخطئ فيها الباحث من هذه المقارنة نرى تمسك أولئك بالكتاب والسنة، فما من صفحة من مؤلفاتهم إلا ويقدمون فيها الأصل واضحاً معلناً، ونعنى به الإسلام فى دائرته الكبرى - دائرة الكتاب والسنة - بارزاً يختلى كاتبه بين الآيات والأحاديث لأن مهمته إظهارها وتفسيرها وبيان معناها.

أما الطرف الثانى، فالمذاهب الفلسفية هى السائدة، تفوح منها رائحة الغنوصية تارة والهندسة تارة أخرى أو المسيحية فى بعض اتجاهاتها، وإذا التقينا بنصوص إسلامية فهى مبتورة ملتوية المعنى من فرط اختفائها وراء التأويل.

وتطبيقاً للمنهج الذى خطه لنا أستاذنا الدكتور النشار إذ يرى أن الزهد نشأ فى المجتمع الإسلامى - كما ينشأ فى كل مجتمع آخر - تحت تأثير عوامل نفسية دينية وسياسية واقتصادية ونبحث هذه الظاهرة فى بيئتها نفسها وتتجه أصولها النظرية فى مآخذها الحقيقية كل ظاهرة فى مجتمع من المجتمعات إنما تستمد حقيقتها من هذا المجتمع وتتطور فى نطاقه ثم تأتى العوامل الخارجية بلا شك".[1] نقول إن هذا ما حدث تماماً بالنسبة للتصوف فى كافة صوره السنية منها والفلسفية بل السلفية أيضاً، ومرد ذلك أن شيخ الصوفية سمحوا للتيارات الخارجية أن تطغى على مذاهبهم أى بدأوا بالتأثير بروح العصور المختلفة ثم حاولوا إيجاد الأساس من الكتاب والسنة، فحدث الخلط.

(١) د. النشار، نشأة الفكر، ج٣، ص٢١-٢٢ .





الفصل الرابع

الاتجاهات الروحية لابن تيمية



ابن تيميـــة.. نظـــرة عامة:

وضح لنا فى الفصل الثانى أن الزهد بمعناه التقليدى كان ألصق بالحياة الوجدانية التى اختارها الأوائل، قبل أن تتسع الدولة الإسلامية ويعرف المسلمون ثقافات الأمم الأخرى. فقد نجح النووى بواسطة منهجه الذى اختطه فى الزهد، فى أن يعيد إلى المضمون الوجدانى الأصيل للمسلمين سيرته الأولى، وانفرط عقد التأثيرات الأجنبية تحت تأثير النصوص الخصبة التى نحس فيها بنبضات الإسلام من واقع الكتاب والسنة.

هذه هى الملامح التى انتهت إلى شيخنا فيما يتصل بأعمال القلوب ولكن، من العجب أنه لم يأخذ بهذه الطريقة أو تلك.

لقد أحاط شيخنا - بدراية وعمق - بثقافة العقل من فلسفة وعلم كلام وتاريخ وتفسير، فضلاً عن نشأته الأولى التى غذت قلبه وروحه بآيات الكتاب، وجعلته من علماء الحديث الكبار. وكان من الطبيعى أيضاً - إذا نظرنا إلى العقلية الفذة لهذا الشيخ - أن يتجه لمعرفة كتابات الصوفية وشطحاتهم.

والأمر ينسحب أيضاً على حرصه لتدعيم قضيته التى فنى عمره فى سبيل تدعيمها، ونعنى بها إقناع المسلمين بأن الإسلام وحده - نقياً من كافة الشوائب - هو الكفيل بتحقيق الحياة المرجوة فى جوانبها المادية والروحية. لا جرم أنه رأى فى صفحات الكتاب الكريم بغيته، وعثر فى حياة الرسول ﷺ ، أقواله وأفعاله ما ينبغى أن يتخذ مثلاً أعلى.

كذلك كان هو أيضاً - بسبب المعاناة التى لاقاها فى حياته الشخصية - فى أشد الحاجة إلى هذه النظرة فى جوانب الروح، وإلى التأمل فى أعمال القلوب، والتنقيب فى حياة الوجدان: لعله يجد فيها عوضاً عما ناله من محن لقد استطاع خصومه أن يسجنوه أكثر من مرة ولكنهم لم يستطيعوا التأثير على عزيمته، وظلت

روحه مضيئة بقوة الإيمان فلم تهن. قال لتلميذه ابن القيم مرة: "ما يصنع أعدائى بى؟ أنا جنتى وبستانى فى صدرى، وإن رحت فهى معى لا تفارقنى. إن حبسى خلوة وقتلى شهادة، وإخراجى من بلدى سياحة".(١)

ومن السمات البارزة للفكر التيمى أنه لم يجعل الفكر بمعزل عن التطبيق. إن شيخنا "من ذلك الطراز الذى لا يعتد بالعلم حتى يشهد له العمل، ولا يفهم العمل على أنه حركات فى العبادة، وقيل وقال فى الدراسة، ولكنه يفهمه على أنه كفاح فى سبيل الإسلام".(٢)

كذلك لم يأخذ به الواقع المتدهور للعالم الإسلامى حينئذ ويسلمه إلى مهاوى اليأس، بل العكس، فإن نظرته المقارنة بين حال المسلمين فى عصره، وما كانوا يتبوأونه من مركز الصدارة من حيث الحضارة، جعلت شيخنا يربط بين تمسك المسلمين بمبادئ الإسلام، وبين هزائمهم عبر التاريخ لكى يبرهن على العلاقة العكسية بينهما. إن مفهوم الحضارة هنا يعنى المقومات الشاملة لها الممثلة فى "الروح والفكر والمادة".(٣)

وقد استطاع ابن تيمية أن يتعدى حواجز العصر التى تحصره فى ثقافاته، وظروف البيئة، وإطار المكان والزمان، ويتخطاها إلى آفاق أوسع، فيأخذ على عاتقه دراسة الإسلام فى مصادره، ويجمع بين الكتاب والسنة فى تفاريعها فى تفسير وفقه وعلوم مصطلح الحديث وعلوم اللغة العربية، ثم عكف على علم الكلام والفلسفة والمنطق والتصوف والتاريخ، واكتسب الدراية الواسعة بهذه الثقافات جميعها.

إن ثقافة عصره لم تكبله، بل استطاع التحرر منها تحرراً واعياً، "وأن يدعو

---

(١) ابن القيم، الوابل الصيب من الكلم الطيب، ص٦٢ .

(٢) أحمد العسيرى، الإمام ابن تيمية المصلح الاجتماعى الدينى، ص١٩٧ من كتاب (أسبوع الفقه الإسلامى ومهرجان الإمام ابن تيمية).

(٣) د. النشار، نشأة الفكر، ج٣، ص٣٩٤ .

أيضاً إلى هذا التحرر الواعى للعودة إلى نبع الإسلام الأصيل الذى حفظه ونقله ورعاه الجيل العربى الأول من الصحابة والتابعين". [1]

غير أن التكوين العقلى لهذا المفكر هو نتاج المذهب السلفى الذى ظل مخلصاً له طوال حياته، وسيبقى دليلاً على سلامة هذا المنهج لأنه أخرج للفكر الإسلامى عالماً على هذه الدرجة من الإيجابية والواقعية وسط ظروف تاريخية حالكة الظلام، من شأنها - ولو اتبعها آخر بمناهج الصوفية - لأخبت فيه جذور الحياة والرغبة فيها، ولألقت به فى غياهب الصوامع، معتكفاً، فاراً بنفسه.

ولكن شيخنا كان مناضلاً عقلياً - إن صح التعبير - إلى جانب كونه مدافعاً بنفسه: بلسانه ويده. ولقد خاض الجدال مع الفرق الكلامية، وأتباع الفلسفة، وفرق الصوفية فى وقت كانت الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية للمسلمين تدعو إلى اليأس. ويقول أستاذنا الدكتور النشار "لقد نشأ فى فترة توقف فيها العقل الإسلامى عن الإبداع فى نطاق العلوم الفكرية، واقتصر فيه المفكرون على الجمع". [2] كما يرى أن أصالة العقل الإسلامى انبثقت آخر مرة فى صورة زاهية لامعة فى تقى الدين بن تيمية، وهذا حق.

وهكذا يتضح لنا إلى أى حد كانت مهمة الشيخ شاقة وعسيرة وأى جهد بذلك، لكى يعيد للفكر الإسلامى نقاءه، ويعود به إلى سيرته الأولى، فلم تهن له قناة، ولم تضعف إرادته بالرغم من كثرة ما لاقاه من خصومه. وكان فى أشد حالات الضيق يلجأ لتطبيق قواعد السلوك الإسلامية التى تحض على الصبر والتحمل، فتقبل عن طيب خاطر ما لاقاه من ألوان العذاب، واحتمل "الابتلاء بصبر وجلد، وعلم أنه الجهاد العظيم". [3]

---

(١) محمد المبارك، الدولة عند ابن تيمية ص ٨٤٧ من كتاب أسبوع الفقه الإسلامى ومهرجان الإمام ابن تيمية.

(٢) د. النشار، من مقدمته لكتاب صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام للسيوطى، ط. الخانجى، ١٣٦٦هـ.

(٣) الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة، التعريف بابن تيمية، ص٦٨٩ من كتاب أسبوع الفقه.

وربما انبثقت عن هذا الابتلاء آراؤه فى المضمون الوجدانى وحياة القنب لأنه عثر فيه على المنفذ الحقيقى لصنوف الاضطهاد التى كابدها. إنه عندما سجن، لم يلق بالاً إلى ما سيلاقيه، لأن الحرية الحقيقية عنده ليست فى انطلاق الجسد وفكه منا لأسر والأغلال، ولكن الحرية هى حرية القلب "والعبودية عبودية القلب".[1]

إنه فى سجنه يستطيع أن ينطلق بقلبه الحر إلى رحاب الإيمان التى تثلج صدره، وتمنحه السكينة والغبطة "فإن من استعبد بدنه واسترق، لا يبالى إذا كان قلبه مستريحاً من ذلك مطمئناً، بل يمكنه الاحتيال فى الخلاص".[2]

وتتطلب منا هذه النظرية، معالجة ما أسلفناه على وجه التفصيل من أجل هذا، سنتحدث عن حياة الشيخ وعصره، مع توضحي موقفه من المناهج المختلفة، ثم نبين الأسباب التى دعت الصوفية لإثارة الخصومة والعداء ضده. وأخيراً سنتناول تفسيره الوجدانى للآيات والأحاديث.

حياتــــه وعصـــره :

ولد الشيخ عام (٦٦١هــ/١٢٦٢م) فى بيت ثقافة إسلامية سلفية، فإن جده كان محدثاً مشهوراً، وكذلك كان أبوه. يصف ابن تيمية جده بقوله: "كان جدنا عجبا فى حفظ الأحاديث وسردها وحفظ مذاهب الناس بلا كلفة"، ويصفه الذهبى بأنه كان معدوم النظير فى زمانه، رأساً فى الفقه وأصوله".[3]

أما والده فإنه "أتقن العلوم وأفتى وصنف وصار شيخ البلد بعد أبيه وكان إماماً محققاً كثير الفنون، وكان من أنجم الهدى، وإنما اختفى كل من نور القمر وضوء

---

(١) ابن تيمية، قواعد السلوك، ص١٨٦ .

(٢) ن.م والصفحة.

(٣) ابن الألوسى، جلاء العينين فى محاكمة الأحمدين، ص١٨ .

الشمس، ويشير الذهبى فى هذا الوصف إلى كل من أبيه وابنه.[1]

وتلقى شيخنا الفقه والحديث والتفسير والعلوم الأخرى، وكان مضرب المثل فى قوة الحفظ والذكاء. كما استطاع أن يستوعب ثقافة العصر كما قلنا ويجيدها ويحاجج أهلها عن مقدرة ودراية. بصفة تلميذه الذهبى بأنه "برع فى الرجال، وعلل الحديث وفقهه، وفى علوم الإسلام وعلم الكلام، ويغر ذلك. وكان من بحور العلم والأذكياء المعدودين والزهاد الأفراد، وسارعت بتصانيفه الركبان، لعلها ثلاثمائة مجلد".[2]

وكان عصره يموج بالتيارات السياسية العنيفة، فإن حروب التتار التى بدأت تغزو البلاد منذ عام (٦١٣هـ/١٢٢٩م)[3]، وظلت أمواجها تتلاحق دفعة وراء الأخرى عبر السنوات الطويلة حتى سنة (٦٨٠هـ/١٢٨١م) حيث وصلت إلى حماة، واشترك ابن تيمية بنفسه فى أحد المعارك، إلى جانب صراع المماليك على السلطة فى الداخل.

وكان سقوط بغداد عام (٦٥٦هـ/١٢٧٠م) على أيدى التتار هو النتيجة الطبيعية التى تمخض عنها ضعف الدولة العباسية، لأنها بدأت منذ أواخر القرن الرابع، وأوائل القرن الخامس "وكأنها جدار يريد أن ينقض وكان لابد لها أن تنتهى إلى إحدى النهايتين: إلى الانحلال التام والفناء أو اليقظة والإحياء".[4] ولكن مع الأسف انتهت إلى ما نعرفه من انقسام الدولة الإسلامية الكبرى إلى دويلات عديدة، وعاصر ابن تيمية دولة المماليك.

---

(١) ن.م ١٩.

() الذهبى، تذكرة الحفاظ، ج٤، ص٢٨٨. وقد لاحظ لاوست وحدة النظر الدينية عند ابن تيمية فى قوتها ودوامها (حيث كانت الأفكار التى تناولها شرحاً وتفصيلاً فى سائر تواليفه المتأخرة)، ص٨٣٥ من كتاب أسبوع الفقه.

(٣) ابن كثير، البداية، ج١٢، ص٨٢.

(٤) د. جمال الدين الشيال، تاريخ الدولة العباسية، ص٨٩.

وكان للشيخ دور بارز فى مقاومة الغزو التتارى - كما سنرى - وهذا يعطينا فكرة ارتباط العقيدة بالعمل عنده، وقد أفرغ ما فى جعبته من آيات وأحاديث لحث المسلمين على الجهاد، وتخليصهم من روح اليأس والهزيمة التى دفعت بجموع كبيرة منهم إلى الفرار هرباً من جحافل الجيش التتارى، الذى شرب من كأس النصر حتى الثمالة، وانتشى بروح السيطرة والتفوق.

وفى مقابل الحرب والغزو الخارجى الذى ملأ التاريخ بصفحات عديدة للمآسى والكوارث التى أصابت العالم الإسلامى، كانت هناك فى الداخل تيارات عدائية تتمثل فى روح الهزيمة، وبث روح اليأس، وترويج الإشاعات التى تروع القلوب وتخلعها لكى يسلم الناس دون قتال. يقول ابن كثير: "وأشاع المرجفون بأن التتار وصلوا إلى حلب، وأن نائب حلب تقهقر إلى حماة، ونودى فى البلد بتطبيب قلوب الناس وإقبالهم على معايشهم".(١)

ومما زاد الأمر سوءاً فى هذا العام - أى عام (٧٠٠هـ/١٣٠٠م)، حيث بدأ التتار يقصدون بلاد الشام - أن هذه البلاد شهدت شتاءً قارساً مما أدى إلى صعوبة الهجرة "حيث جعلوا يحملون الصغار فى الوحل الشديد والمشقة على الدواب والرقاب، وقد ضعفت الدواب من قلة العلف مع كثرة الأمطار والزلق والبرد الشديد والجوع وقلة الشيء".(٢)

رأى ابن تيمية هذه الظروف العصبية التى تضافرت فيها توالى انتصارات الأعداء، مع ضعف المسلمين ويأسهم، أن زاد الطين بلة الأحوال الجوية التى جرت على غير المألوف، وهنا يتجلى إيمان الشيخ، وتظهر آثار التشبع بالروح السلفية فعالة قوية، فى الوقت الذى كان بعض الفقهاء غيره يتركون دمشق فراراً بأنفسهم وعائلتهم إذ "كان قد خرج جماعة من بيوتات دمشق، كبيت ابن صصرى، وبيت

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٤، ص٩٥.
(٢) ن.م ١٥ .

ابن فضل الله وابن منجا وابن سويد وابن الزملكانى وابن جماعة". [1]

بذل الشيخ السلفى جهداً كبيراً ليقف فى وجه كل العوامل التى تدعو إلى الهزيمة واليأس، معلناً على الملأ آراءه الكفيلة بتحويل الهزيمة إلى نصر. فأخذ يحرض الناس على القتال بدلاً من الفرار "وساق لهم الآيات والأحاديث الواردة فى ذلك، ونهى عن الإسراع فى الفرار، ورغب فى إنفاق الأموال فى الذب عن المسلمين وبلادهم وأموالهم، وأن لا ينفق فى أجرة الهرب وإذا أنفق فى سبيل الله كان خيراً". [2]

كذلك سافر بنفسه لمصر لحث السلطان على الدفاع عن الشام، وأقنعه بضرورة تجهيز الجيش لهذا الغرض، وجاء ضمن أقواله للسلطان فى هذا الصدد "لو قد أنكم لستم حكام الشام ولا ملوكه، واستنصركم أهله، وجب عليكم النصر، وكيف وأنتم حكامه وسلاطينه، وهم رعاياكم وأنتم مسئولون عنهم؟!" [3]

وعندما حان أوان المعركة المرتقبة بأرض الشام، ووصلت جحافل التتار إلى حمص وبعلبك، ولم يكن جيش مصر قد وصل للنجدة بعد، تخبط الناس ومسهم الفزع والذعر، وعادوا يتحدثون عن التقهقر. ولكن ابن تيمية عاد ينفث من قوة إيمانه فى صدور الأمراء والجند، مؤكداً لهم النصر متأولاً قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِۦ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنصُرَنَّهُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ ﴾ [الحج: ٦٠]"، وإذا ما طلبوا منه ذكر مشيئة الله، أجابهم: "إن شاء الله تحقيقاً، لا تعليقاً". [4]

أما عن تردد بعض المسلمين فى حرب التتار لأنهم أعلنوا الإسلام تظاهراً، فقد أوضح لهم شيخنا هذا اللبس، إذ أن التتار عندن كالخوارج الذين خرجوا على علىّ

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٤، ص١٤ .

(٢) ن.م والصفحة.

(٣) ن.م ص١٥ .

(٤) ن.م ص٣ .

ومعاوية - رضى الله عنهما - زاعمين أنهم أحق بالرياسة منهما. وكذا فعل التتار، فبينما هم متلبسون بالمظالم والمعاصى "يزعمون أنهم أحق بإقامة الحق بين المسلمين".

وحتى لا يدع مجالاً للشك فى صحة رأيه لإدخال الطمأنينة والثبات فى قلوب المترددين، أعلن لهم فى وضوح قاطع "إذا رأيتمونى من ذلك الجانب - يقصد التتار - وعلى رأسى مصحف فاقتلونى".[1]

وقاتل الشيخ مع الجند، حاثاً إياهم على الإفطار فى شهر رمضان، لأن الفطر أقوى لهم، وذلك تشبهاً بالمسلمين حين أفطروا عام الفتح تنفيذاً لنصيحة الرسول ﷺ.[2]

أما عن حدة الطبع التى يوصف بها شيخنا، فقد ألصقت به، لما يلاحظ من عنف كتاباته.

والواقع أن الرجوع إلى مراحل حياة الشيخ، والإطلاع على التهم التى ألقيت إليه ظلماً، وما نسب إليه زوراً وبهتاناً..[3] كل هذا دفع بالشيخ إلى الحدة لدفع المظالم التى أحدقت به.

ويزيد الأمر إيضاحاً، ما يحدثنا به عن نفسه فيقول: "فإن الناس يعلمون أنى من أطول الناس روحاً وصبراً على مر الكلام، وأعظم الناس عدلاً فى المخاطبة لأقل الناس".[4] فبم إذن يفسر ثورته وغضبه؟

هنا يجيب قائلاً: "فمتى ظلم المخاطر، لم نكن مأمورين أن نجيبه بالتى هى أحسن، بل قال أبو بكر ﷺ عنه لعروة بن مسعود بحضرة النبى ﷺ لما قال: إنى لأرى أوباشاً من الناس خليقاً أن يفروا ويدعوك، "اغضض بظر اللات، أنحن

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٤، ص٢٤.

(٢) ن.م ٢٦.

(٣) يقول ابن تيمية (وكان قد بلغنى أنه زور على كتاب).. ويقول (أنا أعلم إن أقواماً يكذبون على)، ص ١٠٧، ٢٠٩ من كتاب العقود الدرية لابن عبدالهادى.

(٤) محنة الشيخ، ص٤٤.

نفر عنه وندعه".[1]

وفيما عدا هذا، فقد كان الشيخ متسامحاً، مطبقاً لأخلاقيات الإسلام فى العفو وتصفية قلبه من الأحقاد والضغائن، إذ لما انقلبت الأوضاع السياسية وحل الملك محمد بن الملك المنصور قلاوون، بدلاً من المظفر الجاشنكير بيبرس - وكان يكن للشيخ المحبة والتقدير فى بداية حكمه - طلب منه أن يفتى بقتل بعض القضاء - الذين أفتوا بعزله من الملك أيام الجاشنكير - فأبى، بل دافع عنهم بقوله: "إذا قتلت هؤلاء، لا تجدهم بعدهم مثلهم"[2]، فلما ذكره الملك بأنه سبق أن آذوه، وأرادوا قتله مراراً، أجاب: "من آذانى فهو فى حل".[3]

وإزاء هذا التصرف، اضطر خصمه اللدود ابن مخلوف قاضى المالكية إلى الاعتراف بأنه لم ير مثل ابن تيمية، لأنه حرّض عليه فلم يقدر عليه، فلما قدر عليهم جميعاً صفح عنهم، وحاجج عنهم.[4] وهذا صحيح لأننا لو عقدنا مقارنةً بين حديث هذا القاضى بعد أن زال عنه الصولجان، ووصف ابن تيمية له فى السجن، لظهر الفرق بين الرجلين، إذ يقول عنه: "وابن مخلوف لو عمل مهما عمل، والله ما أقدر على خير إلا وأعمله معه، فإنى أعلم أن الشيطان ينـــزغ من المؤمنين، ولن أكون عون للشيطان على إخوانى المسلمين".[5]

فإذا ما انتقل من هذه العلاقة الخاصة مع خصمه القاضى ونظر إلى المسلمين بعامة، فإنه يدعو لهم بالخير فى دينهم ودنياهم، ويجب أن يراهم وقد اختفت من بينهم بذور الفتن والخلاف، فلن "ينقطع الدور وتزول الحيرة، إلا بالإنابة إلى الله والاستغفار والتوبة، وصدق الالتجاء، فإنه سبحانه لا ملجأ منه إلا إليه، ولا حول

(١) ن.م والصفحة.

(٢) و (٣) ابن كثير، ص٥٤، ج١٤ .

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٤، ص٥٤ .

(٥) محنة الشيخ، ص٥٩ .

ولا قوة إلا بالله". [1]

كذلك يعلن أنه لا يهدف إلى تحقيق غرض دنيوى، ولا يطمع فى تحقيق منصب، أو جاه، أو الحصول على أمواله، فإنه "لم يقبل من أحد شيئاً لا من النفقات السلطانية، ولا من الكسوة، ولا من الإدرارات ولا غيرها، ولا تدنس بشىء من ذلك" [2]، فهو يسعى إلى تحقيق ما يحبه الله ورسوله، فإذا ما قابلته بعض الخصومات، فإنه لا ينظر إليها نظرة شخصية خاصة، وإنما يتحمل كل الصعاب فى سبيل هدفه العام الذى عاش من أجله "نحن إنما ندخل فيما يحبه الله ورسوله ﷺ والمؤمنون، ليس لنا غرض مع أحد، بل نجزى بالسيئة الحسنة، ونعفو نغفر". [3]

وكانت حياة الشيخ برهاناً على صدق قوله، واقتران العلم بالعمل أنه تمكن من خصومه كما بينا فلم يصبهم بأذى، وعندما سجنه الملك الناصر أصبح ذلك دليلاً على أنه لم يحاول أن يستمد قوته من الملك، بل كان يعلن على ما يراه حقاً "لو كان يستمدها من الناصر ما ألقاه فى غيابة السجن، فكان هذا هو الدليل القاطع على أنه متبوع لا تابع، وحر سيد نفسه، وليست نفسه ولا فكره ملكاً لأحد". [4]

وهكذا يتبين لنا أن شيخنا كان مطبقاً لقواعد السلوك والأخلاق الإسلامية التى عالجها بالبحث والدراسة.

وعندما سننتقل إلى عرض نظراته فى النفس والأخلاق بتفسيره للنصوص، سيتضح لنا مع مقارنة بتاريخ حياته وملابستها أنه عاش فى ظلال هذه التفسيرات وأنه اعتنقها علماً وطبقها عملاً، فإنه بالرغم مما "كان فيه من الحبس والتهديدات والإرهاق، فهو مع ذلك من أطيب الناس عيشاً، وأشرحهم صدراً، وأقواهم قلباً،

---

(١) ن.م والصفحة.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٤، ص٤٣ .

(٣) محنة الشيخ، ص٥٨ .

(٤) محمد أبو زهرة، التعريف بابن تيمية، ص٦٩٠ من كتاب أسبوع الفقه الإسلامى.

وأسرهم نفساً. تلوح نضرة النعيم على وجهه".[1]

هذا هو وصف أحد تلاميذه له، وهو ابن القيم.[2]

مناقشة ابن تيمية للمناهج :

أثار ابن تيمية مشكلة كبيرة اختلاف مناهج المتكلمين والصوفية وأهل الحديث فيقول "الطرق العقلية والنقلية والكشفية والخبرية والنظرية طريقة أهل الكلام وأهل التصوف قد تجاذبها الناس نفياً وإثباتاً".[3]

ولننظر فى رأيه عن هذه المناهج كل على حدة.

---

(١) ابن القيم، الوابل الصيب، ص٦٣ .

(٢) وقد سبق بيان تاريخ تلميذه الذهبى له أيضاً.. أما الكتاب الذى ينسب إلى الذهبى بعنوان "النصيحة الذهبية" فإن دراسة مضمونه بالمقارنة بالنصوص التى أوردها فى كتبه الأخرى عن شيخه، تثبت أن الكتاب منحول لعدة عوامل هى:

أولاً : إن الذهبى فى كتبه التى تحدث فيها عن شيخه، فإنه يتحدث بلهجة الاحترام والتبجيل، بعكس النصوص الواردة بكتاب (زغل العلم). ومنها على سبيل المثال قوله (كف عنا فإنك محجاج.. أما آن لك أن ترعوى؟).

ثانياً : لننظر إلى ترجمته لشيخ الإسلام فى كتابه تذكرة الحفاظ أنه يصفه بأنه (برع فى الرجال، وعلل الحديث وفقهه، وفى علوم الإسلام وعلم الكلام وغير ذلك. وكان من بحور العلم والأذكياء المعدودين والزهاد الأفراد والشجعان الكبار والكرماء الأجواد، أثنى عليه الموافق والمخالف) ص٢٨٨، ج٤ تذكرة الحفاظ، ط. حيدر آباد، بدون تاريخ.

ثالثاً : ينسب الذهبى (زغل العلم) مخاطبته لابن تيمية بقوله: (يا ليت أحاديث الصحيحين تسلم منك)، مع أن القارئ لكتب الشيخ السلفى يتضح له أنه يضع الصحيحين، مثلما يفعل المحدثون على رأس الكتب الصحيحة. فإذا ما أراد أن يؤكد صحة أحد الأحاديث، فإنه يستشهد على ذلك بأنه ورد بالصحيحين.

ولعل الدكتور صلاح الدين المنجد فى إعادة طبعة كتاب (سير أعلام النبلاء) للذهبى، يعيد النظر فى مقدمة الجزء الأول منه.

(ينظر الكتاب الآنف الذكر، ط. الكويت، مارس ١٩٥٦م، الجزء الأول، ص ١٧-١٨، المقدمة بقلم الدكتور صلاح الدين المنجد).

(٣) ابن تيمية، التصوف، ص٣٧٠ (الفتاوى).

أما تفضيله لمنهج أهل الحديث، فلأن النقل هو الكفيل بتحقيق النجاة من العذاب، بل يفضى إلى "تحقيق السعادة فى دار النعيم" [1] لأن العقل وحده لا يكفى للسلوك بصاحبه هذا السبيل. ومع تقديره للعقل الإنسانى.

إلا أنه يرى له دوراً محدوداً. فكما "أن نور العين لا يرى إلا مع ظهور نور قدامه، فكذلك نور العقل، لا يهتدى إلا إذا طلعت عليه شمس الرسالة". [2]

أى بعبارة أخرى، إن العقل عنده يقف موقف القصور "فى مجال الحقيقة، ولابد أن يساند الشرع لتقوم الأسس الدينية الشرعية السليمة". [3]

ولكنه يفرق بين أهل الحديث المتقيدين بمنهجه الصحيح دراية ورواية، وبين الحشوية - هذا الاسم الذى أطلق خطأ على أهل الحديث بعامة - دون تمييز أو تفرقة بين الفريقين. [4]

ويتعجب شيخنا ممن يقول إن الصحابة والتابعين لم يكونوا أهل نظر، ذلك لأهم أحرص المسلمين على إتباع المنهج الإسلامى الصحيح.

إن الكتاب حض على النظر، ولكن ليس بمعنى علم الكلام المبتدع. فكراهية السلف للكلام فى الدين عن طريقة المتكلمين لا تتناول مبدأ الحض على النظر فى ذاته، ولكنها تنصب على وسيلته. فإذا كانت هذه الوسيلة هى علم الكلام المعروف عند أهله، فهذا ما يرفضه ابن تيمية - وسبقه فى ذلك الأوائل - لأن الفطرة التى فطر عليها الإنسان عليها خليقة بالإيمان، ثم تزداد مع النظريات فى الآيات آيات الأنفس والآفاق، وهى جامعة بين الأدلة السمعية والعقلية معاً.

---

(١) ابن تيمية، توحيد الألوهية، ص٦ .

(٢) ابن تيمية، توحيد الربوبية.

(٣) محمد دكرورى، العقل ومجاله عند ابن تيمية، ص٩٢٥ من كتاب أسبوع الفقه.

(٤) ابن تيمية، نقض المنطق، ص٧٣، ١١٧، ١١٨ .

ودون الخوض فى معنى الآيـــة، وقياس الأولى، ومباحث نقـــده للمنطـــق الأرسطاليسى [1]، فإن شيخ الإسلام يدعو إلى إتباع طريقة الأنبياء، وهم أهل العلم والعمل، فهم أولى بالإتباع، كما فعل الصحابة والتابعون والسلف الصالح، بدلاً من تقليد المتكلمين والفلاسفة لآراء شيوخهم، والرجوع إليها، فإن "الحق المبين أن كمال الإنسان أن يعبد الله علماً وعملاً - كما أمره ربه - وهؤلاء هم عباد الله وهم المؤمنون والمسلمون، وهم أولياء الله المتقون.. وهم أهل العلم النافع والعمل الصالح وهم الذين زكوا نفوسهم وكملوها، وكملوا القوة النظرية العلمية، والقوة الإرادية العملية". [2]

وهذا هو تفسير قوله تعالى: ﴿ وَٱذْكُرْ عِبَـٰدَنَآ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ أُو۟لِى ٱلْأَيْدِى وَٱلْأَبْصَـٰرِ ۝ ﴾ [ص: ٤٥].

ومع النقد العنيف الذى يوجهه ابن تيمية للفلاسفة، فإنه يستخرج من أفكارهم - بتطبيقه مبدأ "الموازنة والمعادلة" [3] - وما يستحق المدح من أجله. فهو يذكر لابن سينا أنه كتب فى موضوعات لم يذكرها المتقدمون من الفلاسفة وسمى ذلك العلم الإلهى. كذلك تناول النبوات والكرامات ومقامات العارفين، فيه شرف ورفعة بالنسبة إلى كلام المتقدمين". [4]

ويخرج من نقده للفلاسفة إلى البرهنة على صحة آرائه مستخدماً نفس طريقتهم فى الحجاج الفلسفى، فكما رأى ابن سينا - متأثراً بأرسطو - أن العلم بالكليات هو الممكن الوحيد، لئلا يصبح العلم بالجزئيات مستحيلا، جعل ابن تيمية العلم الإلهى هو الأعلى والأول بالإطلاق "فإن الله سبحانه هو الأعلى، وهو الأكبر،

(١) ابن تيمية، كتاب أستاذنا الدكتور النشار، مناهج البحث، ص٢٩١ وما بعدها.

(٢) ابن تيمية، توحيد الربوبية، ص٩٧ .

(٣) ويرى أستاذنا النشار أنه (وضع أسس فلسفة النسبية) مناهج ص٢٤٢.

(٤) ابن تيمية، توحيد الربوبية، ص٨٥ .

ولهذا كان شعار أكمل الملل: هو الله أكبر فى صلواتهم وآذانهم، وأعيادهم".[1]

ويتصل بنقده لطريقة الفلاسفة والمتكلمين، أنهم يبدأون بنفوسهم، جاعلين منها الأصل، فأخطأوا الطريق الصحيح. وما دام الإنسان مخلوقاً، مربوباً، مفطوراً، مصنوعاً فإنه ينبغى عليه أن يلجأ إلى خالقه، وفاطره وصانعه، طالباً العلم والعمل، فإن هذا الترتيب هو الموافق للحقيقة "إذ بناء الفرع على الأصل، وتقديم الأصل على الفرع هو الحق، فهذه الطريقة الصحيحة، الموافقة لفطرة الله وخلقته، ولكتابه وسنته".[2]

وهكذا عد ابن تيمية العلم الإلهى - وهو يعنى عنده العلم بالله، والعمل له - فطرياً ضرورياً، أنه أشد رسوخاً فى النفس البشرية من مبدئى العلم الطبيعى والرياضىفالقول مثلاً، بأن الواحد نصف الاثنين، أو أن الجسم لا يكون فى مكانين، فإن هذين النوعين من المعرفة المنتمين للعلم الطبيعى والرياضى "قد تعرض عنها أكثر الفطر، وأما العلم الإلهى فما يتصور أن تعرض عنه فطرة".[3]

أما الخروج عن طريق السابقين فإنه يتفرع إلى ثلاثة طرق: أما طريقة التخييل، أو التأويل، أو التجهيل.[4]

ويقصد بالأول الخيالات الفاسدة التى تطابق النصوص. والثانية، التأويل وهو منهج المتكلمين. أما معنى التجهيل، فإنه يعارض تماماً قول البعض - لا سيما غلاة الصوفية - بأن الصحابة كانوا يجهلون معانى القرآن أو الحديث، لأن العكس هو الصحيح، أى أنهم "حفاظ الإسلام وبدور الملة".[5]

---

(١) ن.م ٨٧ .

(٢) ابن تيمية، توحيد الربوبية، ص٢٠ .

(٣) ن.م ١٥ .

(٤) ابن تيمية، نقض المنطق، ص٥٦ .

(٥) ن.م ٨١ .

وليست هذه العبارة على سبيل الإشادة فحسب، وإنما يستدل ابن تيمية على أفضلية الصحابة - وهم على رأس قائمة السلف بالمعنى التاريخى - ومن واقع النصوص المؤيدة لهذا المعنى من الكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿ لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُوا۟ ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾ [الحديد: ١٠]، وحديث الرسول ﷺ : "خير الناس قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم". رواه الشيخان.

من هنا، كان الصحابة هم أصحاب أسلم المناهج وأدقها فى العلم والعمل، لأنهم متابعون للرسول - صلوات الله عليه - الذى هداهم بالأدلة العقلية والسمعية، وكان يستخدمها فى مواجهة المنكرين لنبوته فى قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾ ﴾ [الفرقان: ٣٣] [١] وشأنه فى ذلك شأن الأنبياء جميعاً، فليس تعليمهم "مقصورا على مجرد الخبر كما يظنه كثير من النظار. بل هم بينوا من البراهين العقلية التى بها يعلم العلوم الإلهية، ما لا يوجد عند هؤلاء البتة، فتعليمهم - صلوات الله عليهم - جامع للأدلة العقلية والسمعية جميعاً، بخلاف الذين خالفوهم". [٢]

وقد حرص شيوخ المدرسة السلفية على العناية بنقل أفعال الصحابة وأقوالهم لأنهم كانوا: "أبر هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً. قومٌ اختارهم الله لصحبة نبيه، وإقامة دينه" [٣] ، لكى يبرهن بذلك على أن أصحاب محمد - صلوات الله عليه وسلم - كما عندهم بر القلوب مع كمال عمق العلم. [٤]

(١) ابن تيمية، نقض المنطق، ص٣٣ .
(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٣٢٤ .
(٣) ابن تيمية، نقض المنطق، ص١١٤ .
(٤) ن.م والصفحة.

وسبق لابن حزم أن رتب مخلوقات الله ترتيب أفضلية، فجعل أفضل الإنس والجن، الرسل، ثم الأنبياء، ثم أصحاب رسول الله ﷺ ، ثم الصالحين.[1]

لهذا، يسلك ابن تيمية هذا الطريق، فيضع أولاً الرسول ﷺ ، ثم الصحابة، فالتابعين من بعده مستشهداً بتفسير الآية "والسابقون الأولون". من أجل هذا، فإنهم الأمثلة التى ينبغى الاقتداء بهم فى جميع علوم الدين وفروعه، ومنها الزهد وقواعد السلوك.

ولئن كان القرن الأول أفضل من الذى يليه، وترتيبهم فى الفضل حسب الأسبقية، إلا أن الشيخ السلفى يضع استثناء لهذه القاعدة، فيرى أن التفضيل ليس بالترتيب الزمنى بالإطلاق، بل للمتمسكين بمنهج السنة، أياً كان العصر الذى يعيشون فيه.[2]

وعند تناوله الحديث عن الأولياء، يضع أبا بكر وعمر فى المقدمة. وفى موضوع الزهد وشيوخه، فإنه يضع فى القمة أبا ذر الغفارى، وسلمان الفارسى وأبا الدرداء، يليهم أويس القرنى وأصحابه، ثم التسترى وأصحابه، ثم باقى الأئمة، لأن طريق الأوائل أكمل من طريق القشيرى والمكى والمحاسبى.[3]

كذلك فإن خاصة الرسل، وهم الصحابة، هم الأعلم، لأنهم مثل خاصة الفلاسفة. فكما يحرص الفلاسفة على إتباع السابقين عليهم بالمثل، يصبح منطقياً متابعة المسلمين للصحابة، فإن أفضل الأمة الإسلامية هم السابقون، فهم روادها الأوائل.[4] إن الصحابة يتوافر فيهم العلم والعمل "ومن خواص متابعة الرسول ﷺ

---

(١) ابن حزم، المحلى، ج١، ص٢٨ .

(٢) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، ج١، ص٢٧ .

(٣) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ص١١٢، ١١٣ .

(٤) ابن تيمية، نقض المنطق، ص٨٦ .

أيهم كان له أتبع كان فى ذلك أكمل".[1]

وهو بعد عرضه لهذه المقدمات، يصل إلى القول بأن أهل الحديث استكملوا هذه الأركان، لأنهم يتابعون السابقين.[2]

وفى مقارنة ابن تيمية بين المتكلمين والمحدثين، لا يختلف مع الفريق الأول كما قلنا فى ضرورة استخدام المنهج العقلى، ولكن مثار معارضته هو تخصيصهم علم الكلام المبتدع كوسيلة لهذا الغرض، فإن من الخطأ اعتبار علم الكلام مرادفاً "لأصول الدين"[3]، وأن أهل الحديث أنكروا "ما ابتدعه المتكلمون عن باطل نظرهم وكلامهم واستدلالهم، ولم ينكروا جنس النظر والاستدلال".[4]

وعندما أطل على منهج الصوفية وتعرض له بالنقد، وافق الغزالى فى بعض ما ذهب إليه، وأن حجة الإسلام كان يرى أن منهج الصوفى هو وحده الكفيل بالوصول إلى اليقين بعد أن جرب مناهج الفلاسفة والمتكلمين. وجاء ابن تيمية، فأيده فى أحد جانبى نظريته ولكنه أضاف شرطاً، وهو ضرورة المتابعة وفقاً للكتاب والسنة. فإن أرباب القلوب كثيراً ما يجدون فى نفوسهم من الذوق والوجد عن طريق الرياضة وتصفية القلوب، ولهذا يسمون أهل المعرفة، لأنهم عرفوا بالخبرة والذوق، ما يعلمه غيرهم بالخبر والنظر.[5]

وعندما يقول شيخنا إن حقيقة العبد قلبه وروحه، فإن هذا يعنى أنه حبذ الاتجاه الوجدانى الذى سلكه الغزالى.

ويرى أن مرد الخطأ الذى وقع فيه الفلاسفة والمتكلمون، أنهم يبدءون

---

(١) ابن تيمية، نقض المنطق، ص١١٥ .

(٢) ن.م ١١٦ .

(٣) ن.م ٤٨ .

(٤) ن.م ٤٧ .

(٥) السلوك، ص٦٤٨ .

بنفوسهم كوسيلة للمعرفة، ويستدلون بواسطتها على أن الإدراك أحياناً بالحس، وتارة بالعمل، أو بهما معاً. أما معرفة القلب فلم يعرفها، بينما هى المعرفة الحقيقية، لأنها نور الإيمان الذى يتجه بصاحبه إلى خالقه. فالله سبحانه هو الهادى والنصير ﴿ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا ﴾ [الفرقان: ٣١]، وهو أيضاً الرب الخالق الصانع، بينما العبد مخلوق مربوب مصنوع. فإذا عادة الإنسان إلى ربه فى العلم والعمل، فإنه يتبع المنهج الصحيح لأنه موافق "لفطرة الله وخلقته لكتابه وسنته".[١] ولكنه يرى من جهة أخرى، أن وجه القصور بمناهج الصوفية والمتكلمين مرده إلى أن أغلب نظريات هؤلاء فى الوجود والعدم والثبوت والانتقاء، بينما يغلب على الصوفية المحبة والبغض والإرادة والحركات العملية. أى بعبارة أخرى، أن غاية المتكلمين قاصرة على العلم والخبر، بينما غرض المتصوفة المحبة والعمل والإرادة".[٢]

ولا يرى هذا القصور – الذى يعتبره الآفة بالنسبة للفريقين – عند أهل العلم والإيمان، لأنهم يجمعون بين منهجى الصوفية والمتكلمين، أى بين "التصديق العلمى، والعمل الحبى، بضم الحاء".[٣]

خلاصة ما تقدم، أنه لابد للعقل والذوق أن يستندا إلى الشرع.

(١) ابن تيمية، توحيد الربوبية، ص١٩ .

(٢) ن.م ٤١ .

(٣) ن.م والصفحة.

محن الشيخ :

تعددت موضوعات النـــزاع والخلاف بين ابن تيمية وكثير من الشيوخ المعاصرين له فى مجالات الفقه وعلم الكلام والتصوف.

ومن العوامل التى أوجبت هذا الصراع هو انحسار المذهب السلفى أمام ظواهر من تقليد الفقهاء، وتخريجات الفلاسفة، تأويلات المتكلمين وشطحات الصوفية. فقد كان شيخنا يفتى فى بعض الأحكام "بما أدى إليه اجتهاده من موافقة أئمة المذاهب الأربعة، وفى بعضها يفتى بخلافهم، وبخلاف المشهور فى مذاهبهم"(١) ، وهو يستند فى ذلك إلى النصوص الصحيحة ويستقيها من مصادرها، فهو "وإن كان قد خالف الأئمة الأربعة فى مسائل، فقد وافق فيها بعض الصحابة أو التابعين".(٢)

وهذا يدلنا على تحرر الشيخ من التعصب المذهبى فى عصره ويفسر لنا المحن التى أصابت الشيخ، فاقمم باطلا بكل ما هو برئ منه، بل رمى أيضاً بالضلال "والضلال يومذاك كانت كلمة ترادف التفكير الحر الذى لا يرضى بالتقليد أن يكون فى آرائه من العبيد، وكان الضلال عنوان نضوح العقل".(٣)

وكان للشيخ أكثر من دور: هدم صرح الثقافة اليونانية ممثلة فى المنطق بكتابه "الرد على المنطقيين"، ولم يستطع السكوت أمام مظاهر الفوضى الثقافية المتعددة الاتجاهات، والتى رأى فيها ما يخالف المنهج السلفى، دون أن ترهبه مظاهر السلطة، أو يخضع لذوق البائس من خصومه وعلى رأسهم الشيخ نصر المنبجى لمذهب ابن عربى فى التصوف، إذا كان الشيخ تقى الدين ابن تيمية يتكلم فى المنبجى وينسبه إلى

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٤، ص٦٧ .

(٢) صفى الدين الحنفى، القول الجلى، ص٧ .

(٣) المراغى، ابن تيمية، ص٥ .

اعتقاد ابن عربى".[1]

والواقع أن اصطدام ابن تيمية مع الصوفية تمثل أحد جوانب النزاع مع خصومه، فقد دخل السجن أكثر من مرة بأسباب ملفقة، كان الداعى إليها نصر المنبجى هذا المقرب إلى الجاشنكير حاكم مصر "الذى تسلطن فيما بعد"[2]، والذى كان النـــزاع قائماً بينه وبين الملك الناصر.[3]

جمع الجاشنكير الفقهاء لإعلان مخالفة الشيوخ فى "مسألة العرش، ومسألة الكلام، وفى مسألة النـــزول"[4]، وهى المسائل التى سنعرض لها عندما ننتقل لبيان موقفه الميتافيزيقى، إذ اتخذوا منها ذريعة لاضطهاده.

ولم تكن القضية فى الواقع بسبب عقيدة الشيخ التى كتبها وعرفت باسم "العقيدة الواسطية"، ذلك لأن مناظرته فيها أثبتت صحتها "وعاد الشيخ إلى منـــزله معظماً مكرماً"[5] - كما يذكر ابن كثير - ويضيف إلى ذلك "وبلغنى أن العامة

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٤، ص٣٦ .

(٢) ن.م، ص ٤٦ .

(٣) ن.م، ص ٤٨ .

(٤) ن.م، ص ٤٣ .

وقد اتهم الشيخ بأنه وقع فى التجسيم، بينما هو فى الحقيقة قد أعاد إلى العقيدة السلفية المتوارثة كتب شيوخ المدرسة، وهى العقيدة المتلقاه منذ الصدر الأول للإسلام جيلا بعد جيل. ولئن كان الموضوع لا يدخل مباشرة فى نطاق دراستنا، إلا أن هذه المسألة قد أثارت كثيراً من الجدل قديماً وحديثاً. وسنتناول بإيجاز لما لها من صلة بحياة الشيخ من جهة، فضلاً عن أنها من الموضوعات التى ما زالت تثير كثيراً من الجدل.

ولا شك أن من يقرأ كتب الشيخ ورسائله المتعددة، سرعان ما يتضح له براءته مما يلصق به، والأدلة كثيرة ومتنوعة، سواء من كلماته التى نقرأها له فى كتبه نفسها، فضلاً عن المصادر التى تجل عن الحصر فى هذا المقام، والتى تجمع كلها على أن أئمة المسلمين منذ الصحابة والتابعين قد تلقوا هذه العقيدة بالقبول، وهى إثبات الصفات التى أثبتها الله تعالى لنفسه بلا تمثيل أو تعطيل أو تأويل، ونفى ما نفاه عن نفسه، مستندين فى ذلك إلى الآيات والأحاديث.

وسنعود للحديث عن هذا كله بالتفصيل، عندما يصبح لزاماً علينا أن نوضح موقفه من الصفات والأفعال الإلهية.

(٥) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٤، ص٣٧ .

حملوا له الشمع من باب النصر إلى القصاعين على جارى عادتهم فى أمثال هذه الأشياء".[١]

ونفهم من النص الثانى تعظيم العامة للشيخ السلفى وتعاطفهم معه، لأنه كان مخلصاً صادقاً، يعلن ما يراه صواباً متفقاً مع الكتاب والسنة، حتى لو اقتضى الأمر اصطدامه مع أصحاب السلطة الممثلة فى ذلك الوقت فى قاضى المالكية ابن مخلوف، والشيخ نصر المنبجى الجاشنكير، كما قلنا، لأن ابن تيمية كان ينسبه إلى اعتقاد ابن عربى.

أضف إلى ذلك خصومه من الفقهاء الذين أكنوا له الحسد لانفراده "بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وطاعة الناس له ومحبتهم له، وكثرة أتباعه وقيامه فى الحق، وعلمه وعمله".[٢]

وتحركت خصومه الصوفية مرة أخرى - وكان على رأسهم هذه المرة ابن عطاء السكندرى - لأنه "قال لا يستغاث بالله. لا يستغاث بالنبى استغاثة بمعنى العبارة، ولكن يتوسل به، ويتشفع به إلى الله".[٣]

ومن أطراف مصادماته مع إحدى فرق الصوفية - وهى الأحمدية - ما تنقله لنا المصادر، وما يخبرنا به هو أيضاً. فقد شكوا منه من الشكوى لأنه يتتبعهم ويبين

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٤، ص٣٧.

(٢) ن.م والصفحة.

(٣) ن.م، ص ٤٥ .

أما عن موضوع الاستغاثة بالنبى ﷺ ، فقد طرح ابن تيمية الموضوع فى رسالته المسماة (الواسطة بين الحق والخلق)، وكتاب (التوسل والوسيلة)، ويعبر عن رأيه بالنص الآتى:
فى الحديث الذى رواه الترمذى وصححه، أن النبى ﷺ علّم شخصاً أن يقول: "اللهم إنى أسألك وأتوسل إليك بنبيك محمد، نبى الرحمة يا محمد، يا رسول الله، أتوسل بك إلى ربى فى حاجتى لتقضيها، اللهم فشفعه فى". فهذا التوسل به حسن. وأما دعاؤه والاستغاثة به، فحرام. (ص٦٤ محنة الشيخ).
ويذكر ابن تيمية أن التوسل إلى الله بشفاعة النبى ﷺ ودعائه لا بذاته. كما أن دعاء الرسول ﷺ وطلب الحوائج منه وطلب شفاعته عند قبره. وبعد موته لم يفعله أحد من السلف (كتاب التوسل والوسيلة، ص٧٤، ١٠٩، تحقيق محى الدين شاهين، ط. المطبعة المنيرية، ١٣٧١هـ.

زيف حيلهم وأباطيلهم، ويعدها من قبيل الخداع "والأحوال الشيطانية". وتحداهم فى دخول النار معهم ليبث أن أكثر أحوالهم من قبيل الحيل. واشترط عليهم الاستحمام حتى تزول آثار المواد المستخدمة فى حيلهم. ولما ضاق عليهم الخناق اعترف شيخهم بالحقيقة، وقال: "نحن أحوالنا إنما تتفق عند التتر، ليست تنفق عند الشرع. فضبط الحاضرون عليه تلك الكلمة، وكثر الإنكار عليهم من كل أحد". (١)

وينبغى قبل أن نختم حديثنا فى الموضوع، أن ننوه بأن ما لاقاه الشيخ من صعاب، هى من نفس النوع الذى يلاقيه المصلحون الثائرون على النظريات والأوضاع المنحرفة. فقد أزعجه أيما إزعاج أن ينصرف بعض علماء المسلمين ونظارهم وصوفيتهم عن الكتاب والسنة، ويلجأون إلى الفلسفة وعلم الكلام والتيارات الثقافية الخارجية من كل حدب وصوب التى انحرفت انحرافاً كبيراً عن تعاليم الإسلام كما فهمها الصحابة والتابعون "وقد اقتضى ذلك كله ثورة جذرية عميق، ومعارك فى جبهات كثيرة عسكرية وفكرية واجتماعية". (٢)

لقد نشأ هذا المفكر السلفى العتيد فى بيت علم ودين، ثم تدرج فى معارج العلوم، فنهل منها حتى أصبح أعجوبة بين أقرانه بقوة حافظته، وقدرته على استيعاب علوم العصر كلها، وظهر نبوغه المبكر باعتراف خصومه أنفسهم. ورأى من واجبه ألا يسكت، وهو يرى الإسلام الذى عرفه من مصادره الحقيقية الصحيحة، قد تحول بين أيدى هؤلاء إلى أفكار وعقائد لا تمت إلى الإسلام بصلة،

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية ج١٤، ص٣٦ .

وينظر أيضاً العقود الدرية لابن عبد الهادى، ص١٩٤-١٩٥. وكتاب الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان لابن تيمية.

هذا، ويذكر ابن كثير، عن صالح الأحمدى الرفاعى شيخ الفرقة (المتوفى عام ٧٠٧هـ) أن التتار كانوا يكرمونه لما قدموا دمشق (ولما جاء قطلو شاه نائب التتر نزل عنده) البداية والنهاية، ج١٤، ص٤٧ .

ولعل هذا هو أحد الأسباب التى دفعت ابن تيمية إلى تعقبهم.

(ينظر أيضاً رأى الشيخ أبى زهرة بكتاب أسبوع الفقه الإسلامى، ص ٧٠٧-٧١٠).

(٢) محمد المبارك، الدولة عند ابن تيمية، ص٨٤٨، من كتاب أسبوع الفقه الإسلامى ومهرجان الإمام ابن تيمية.

فجاهر بما رآه حقاً، غير مبال بالأخطار التى حدقت به، سواء أكان السجن أو حتى القتل.[١]

لم يستطع الشيخ السكوت - حتى عندما منعوه من الفتوى - أن يحبس العلم فى صدره، وعد المجاهرة به كنوع من الجهاد، لاسيما وأن الناس كانوا يسعون إليه يستفتونه. وهنا يقول: "أنا لم يصدر منى قط إلا جواب مسائل، وافتاء مستفت. ما كتبت أحداً ابتداء، ولا خاطبته فى شئ من هذا، بل يجيئنى الرجل المسترشد المستفتى عما أنزل الله على رسوله ﷺ ، فيسألنى مرة بعد مرة، وهو متحرق على طلب الهدى أفيسعنى فى دينى أن أكتمه العلم؟".[٢]

ولم يخش ابن تيمية شيئاً فى سبيل المجاهرة بالحق، إذ يحدثنا عن نفسه فيقل: "من أى شئ أخاف؟! إن قتلت كنت من أفضل الشهداء.. وإن حبست فوالله إن حبسى لمن أعظم نعم الله على وليس لى ما أخاف الناس عليه، لا مدرسة، ولا إقطاع، ولا مال، ولا رياسة ولا شئ من الأشياء!!".[٣]

لم تلفح إذن الحرب التى أعلنها خصومه - من الصوفية وغيرهم - فى ثنى شيخنا عن عزمه. ولم ينــزو بعيداً عن الناس منكباً على دراساته، متأملاً يجتر أفكاره ويسجلها - كالمتبعين لمنهج الصوفية - محلقاً مع نظريات الفناء، متشوقاً إلى الكشف، متقوقعاً فى نفسه، يدقق فى بحث خطراتها ووساوسها، وإنما أصبح شخصاً ثائراً على الأوضاع المعوجة - العلمية والعملية معا - بغرض إعادتها إلى سيرتها الأولى، مستعداً لقبول آراء المخالفين لو ثبت صحتها بالبراهين والأدلة، فهو يعلن "أنا أحق من سمع الحق والتزمه وقبله، سواء كان حلواً أو مراً. وأنا أحق أن يتوب

---

(١) يقول ابن كثير: (فأرادوا - أى خصومة - أن يسيروه إلى الإسكندرية كهيئة النفى، لعل أحد من أهلها يتجاسر عليه فيقتله غيله، فما زاد ذلك الناس إلا محبة وقربانا منه وانتفاعاً به واشتغالاً عليه وحسناً وكرامة له) البداية، ج١٤، ص٤٩ .

(٢) محنة الشيخ، ص ٤٩ .

(٣) ن.م ٥٠ .

من ذنوبه التى صدرت منى، بل وأحق بالعقوبة إذا كنت أضل المسلمين عن دينهم".[1]

ومما يلفت نظر الباحث أنه لم يخاصم الصوفية لأنهم صوفية، وإنما أعلن نقده العنيف لإتباع ابن عربى، ولما ابتدعته فرق الصوفية من ألوان العبادات والعقائد والأذكار مخالفة للشريعة، أو آداب "لا تتفق فيما يرى مع مقتضيات الحياة الفردية والاجتماعية. ولكنه لم ينكر جملة التصوف و لم يحث المؤمنين على الابتعاد عنه".[2]

ولهذا اتخذ ابن تيمية من الصوفية المتابعين للشرع أصدقاء له، وأعلن مودته لهم ومحبته إياهم منهم الشيخ الواسطى "المتوفى ٧١١هـ"، الذى أثنى عليه ابن تيمية وسماه "جنيد وقته".[3] وسنوضح فيما يلى أسباب صدامه مع الصوفية.

صدامه مع الصوفية فى عصره :

مر بنا فى الفصل الأول من هذا البحث أن ابن تيمية اشتهر بعدائه للصوفية، وظل الباحثون يتناقلون هذه الفكرة، حتى أصبحت وكأنها حقيقة ثابتة.

ولكن يجب التفرقة - كما نوهنا فى حينه - بين خصومته لبعض الصوفية دون البعض الآخر. كذلك ينبغى توضيح ما وافق ابن تيمية عليه من قواعد السلوك، وما أثارت اعتراضه عليها، مهما كان قائلها.

وقد قرأنا له - كما بينا فيما تقدم - اعتراضات كثيرة على الهروى الأنصارى فى المسألة الجبرية مثلا. كذلك أثارت اعتراضه الشديد - كما ذكرنا فى الفصل السابق - نظريات الصوفية الفلاسفة بمختلف صورها. أضف إلى ذلك ما رآه من أغلب معاصريه من الصوفية - الخاصة والعامة "لقد جاء العامة بعد الخاصة، فكان

---

(١) ن.م ٥٩ .

(٢) لاوست، النشأة العلمية عند ابن تيمية، ص ٨٤١-٨٤٢ .

(٣) على بن سليمان بن يوسف، أربح البضاعة فى معتقد أهل السنة والجماعة، ص٤٢ .

منهم من فهموا أنه لا معصية ولا طاعة، وإن لم يدركوا المعانى الفلسفية التى قامت عليها الفكرة، ومنهم من ادعى أنه الشيخ المبتوع، و لم يمنعه ذلك من أن يتناول أى ممنوع، فنال من الموبقات من غير حريجة دينية تمنعه، ولا نفس لوامه تدافعه، بل اتخذ التصوف ستاراً يستر به مآثمه".[(١)]

ولعل من المناسب الآن أن نتساءل: لِمَ كان الشيخ موضع عداء صوفية الفلاسفة وفرق الصوفية التى انتشرت فى زمنه؟

الحق أنه استهدف لعدائهم لأنه كان يتعقبهم – سواء بإظهار تهافت نظريات فلاسفتهم كابن عربى والتلمسانى والقونوى، أو بتحديه لأعمال الفرق الصوفية، وأشهرها الواقعة التى حدثت له مع الرفاعية – والتى أوردنا تفاصيل ما جرى معهم من تحديات أسفرت عن انتصاره انتصاراً مؤزراً.

بدأ العداء لمهاجمته لأتباع وحدة الوجود، وعلى رأسهم الشيخ نصر المنبجى المقرب للسلطان الجاشنكير، وكان يتدخل بنفوذه لمضايقة ابن تيمية، وإشاعة الأكاذيب حول معتقداته "ويظهر من كلام الحافظ ابن حجر، أن الشيخ نصرا المنبجى الذى كان مقدما فى الدولة هو الذى أشاع مسألة النـــزول عن الدرج، بسبب كتاب ورده من الإمام ابن تيمية ينكر عليه فيه أقوالاً فى وحدة الوجود".[(٢)]

أضف إلى ذلك أن العداء قد بلغ أشده فى عصره بصفة عامة بين الفقهاء والصوفية، حتى أصبح من العبارات التى تقال فى هذا الصدد "من العجائب فقيه صوفى وعالم زاهد".[(٣)]

وقد استغل أصحاب وحدة الوجود هذا العداء، فاختلفوا وراء التأويلات

---

(١) الشيخ أبو زهرة، التعريف بابن تيمية، ص ٧١٠ من كتاب أسبوع الفقه الإسلامى، ومهرجان الإمام ابن تيمية.

(٢) الشيخ محمد بهجة البيطار، حياة شيخ الإسلام ابن تيمية، ص ٥٠ .

(٣) ابن تيمية، نقض المنطق، ص ١١٤ .

المسرفة فى الغلو حتى خرجوا عن النصوص خروجاً تاماً، وأدخلوا الرهبة فى قلوب الفقهاء مدعين إحاطتهم وحدهم بالعلوم السرية دونهم "فهم يعتقدون الناس محجوبون جهال بحقيقتهم وغوامضهم، وإلا فمن عند هؤلاء يصلح أن يخاطب بأسرارهم، إنما الناس عندهم كالبهائم".[١]

وقد قسم ابن سبعين الناس إلى خمس طبقات "أدناها الفقيه، ثم المتكلم الأشعرى، ثم الفيلسوف، ثم الصوفى، ثم الخامس هو المحقق".[٢]

ولكن ابن تيمية لم ينخدع بهذه الاصطلاحات الفلسفية، لم يقف أمامها مشدوهاً مستجيباً لها من فرط الإعجاب، كما حدث لغيره ممن "كان أفضل الناس عند الناس إذ ذاك معرفة بالعلوم الفلسفية وغيرها مع دخوله فى الزهد والتصوف"[٣] ، بل بحث ونقب ودرس، متخذاً من منهجه نقطة البداية، أى هل تتفق هذه الأفكار مع الإسلام؟ وهل تؤدى إلى إضافة جديدة إلى تفسيرات السلف وفهمهم للنصوص وشرحهم لها؟ وكانت أشد هذه الصور خطورة، ادعاء شيخ مشهور فى زمنه، يقال له ابن هود "وكان من أشد الناس تعظيماً لابن سبعين ومفضلاً له عنده على ابن عربى، وغلامه إسحاق، وأكثر الناس من الكبار والصغار كانوا يطيعون أمره، وكان أصحابه والخواص به يعتقدون فيه أنه الله".[٤]

وصارع ابن تيمية طويلاً لإثبات زيف أفكار وحدة الوجود وتأكيد أنها عارية عن الإسلام، وأنها محض خليط من فلسفات الأم المختلفة، وليست صادرة عن المنبع الحقيقى للإسلام. يقول الشيخ: "وقال لى بعض من كان يصدق هؤلاء الاتحادية - ثم رجع عن ذلك - (ما المانع أن يظهر الله فى صورة بشر، والنبى ﷺ يقول فى الدجال أنه أعور، وأن ربكم ليس بأعور، فلولا جواز ظهوره فى هذه الصورة لما

---

(١) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص ١٣٥ .

(٢) ابن تيمية، شيخ العقيدة الأصفهانية، ص ١١٠، والرد على المنطقيين، ص ٥٢٢ .

(٣) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص١٣٥ .

(٤) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص١٣ .

احتاج إلى هذا..) وأخذ يحتج بذلك على إمكان أن يكون ابن هود الله".[1]

من هذا يتبين لنا كيف كانت مهمة شيخ الإسلام بالغة الصعوبة، ولم نصب نفسه عدواً لدوداً لهذه الأفكار المنحرفة، فبادله الصوفية أيضاً نفس العداء.

لقد رأى فى مذاهب الصوفية، بما تحمله من طابع الخنوع والاستسلام باسم التوكل أو التواكل بمعنى أصح، والنظرية الجبرية، وما أثارته من فتن بسبب دعاوى الإلهام والوحى وحلول الألوهية.. كل هذه العوامل أدت إلى تفشى روح التخاذل.

وإذا تركنا جانباً - مؤقتاً - ما ينعاه ابن تيمية على تصوف وحدة الوجود الذى يميز التصوف فى عصره، لكى نستعرض بإيجاز اللمحات الدقيقة الواعية لأحد المستشرقين الذى تصدى للموضوع - وهو هنرى لاوست - لتبين لنا إلى أى حد كان شيخنا السلفى محقاً فى اتخاذ موقفه، يفرق لاوست بين تصوف ابن عربى المتطرف، وتصوف الغزالى الذى يسرى فى طائفته حرية ذاتية، وفى حب الله السبب الأصلى فى تطهير الأخلاق. أما وحدة الوجود عند ابن عربى، فإنها تذيب - أو تهدم - عقيدة السمو الإلهى، وتجعل من كل كائن مظهراً فردياً من مظاهر الماهية الإلهية. وبذلك تصبح إرادة الله الخلاقة ومشيئته شيئاً واحداً. ومثل هذا التفكير يؤدى بالضرورة إلى تذويب الفوارق بين العقائد.[2]

إن النتائج المترتبة على وحدة الوجود - كما يدرسها لاوست - تؤدى إلى نزعة لا تتفق مع روح عقيدة أهل السنة، وتتحول إلى مبادئ فلسفية ينجم عنها جعل الذكر أفضل من الجهاد، والصوم والخلوة أفضل من الصلاة. كما أنها تتلقف الآثار المسيحية والهندية والغنوصية وتجعل نظاماً كهنوتياً.

ويستخلص صاحب هذه الدراسة من استفحال خطر الصوفية معنى هاماً، وهو

---

(١) ن.م ١٣٦ .

(٢) لاوست، ص٢٦، النشأة العلمية عند ابن تيمية.

أن الطوائف الصوفية بدأت تتنافس، مما أدى إلى الانشقاق الاجتماعى.[1] وفى ظل التنافس بين أقطاب أهل التصوف للإكثار من عدد الأولياء، اتجهوا إلى تعظيم فكرة "الولاية" بين النساء أيضاً. فجعلوا من "السيدة نفيسة" بالقاهرة ومن "أم سلمى" و"أم حبيب" بدمشق أولياء أيضاً.[2]

يقول ابن تيمية تعليقاً على ما لاحظه فى هذا الصدد: "ولكن من يتخذ نفيسة ربا ويقول: إنها تجير الخائف، وتغيث الملهوف وإنه فى حسبها ويسجد لها ويتضرع فى دعائها، مثل ما يتضرع فى دعاء رب الأرض والسموات، ويتوكل على حى قد مات ولا يتوكل على الحى الذى لا يموت. فلا ريب أن إشراكه بمن هو أفضل منها يكون أقوى".[3]

وبسبب عقيدة أفضلية الولاية على النبوة، أصبحت زيارة "المدينة" أهم من الحج، وتعددت مظاهر الاحتفال بالموالد.

ومع تزايد نفوذ الصوفية، أصبح الأغنياء خاضعين لسيطرة شيوخ الصوفية، فحاولوا الإكثار من "الأوقاف" لإرضاء طوائف الشعب" وتفتن الحكام فى بناء الأضرحة للأولياء، وأصبح "المقام" هو رمز العمارة المملوكى.[4]

ومما زاد فى خطورة الأمر كله هو اتساع دائرة الخرافة إتساعاً كبيراً مما انعكس أثره - كما يرى لاوست - على معالم السنة إذ يقول: "وهذا كله يضيع معالم السنة، ولا يبق من الإسلام إلا الأثر العبادى، ويصبح مسألة فردية تنصرف إلى التأمل والعبادة، وتضيع معالم الإسلام السياسية والاجتماعية".[5]

---

(١) لاوست، النشأة العلمية عند ابن تيمية، ص٢٩ .

(٢) ن.م ٣٠ .

(٣) محنة الشيخ، ص ٦٣ .

(٤) لاوست، ص ٢٩ .

(٥) لاوست، ص ٣١ .

وفى العصر التالى للمماليك الأوائل، أى فى عهد المماليك البحرية والشراكسة، أصبح الجهاد فى المرتبة الثانية، لأن الصوم والخلوة احتلا المكانة الأولى.[1]

ونستطيع - بعد هذا - أن نجمل الموضوعات التى أثارت جدال شيخ الإسلام عن الصوفية فيما يلى:

أولاً : عقيدة التوحيد.

ثانياً : النبوة.

ثالثاً : الولاية.

رابعاً : المعجزات والكرامات.

خامساً : العبادات الشرعية والبدعية.

وننتقل إلى تناولها - كل على حدة - فى الصفحات التالية.

(١) لاوست، النشأة العلمية عند ابن تيمية.

أولاً : عقيدة التوحيد :

كانت عقيدة التوحيد من المسائل التى اختلف فيها ابن تيمية مع الصوفية. أو بمعنى أدق كما يسميهم - ضلال الصوفية - ويضعهم صف واحد مع الغالية من النصارى والشيعة، لأنه رأى أن عقيدة التوحيد فى الإسلام قد تحولت إلى نوع من الشرك على يدهم لاسيما فى موضوع التوسل والاستغاثة بالأولياء، وفى تفسيره للآية: ﴿ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ [لقمان: ١٣]، يقول: "هذه آية عظيمة، تنفع المؤمن الحنيف فى مواضع، فإن الإشراك فى هذه الأمة أخفى من دبيب النمل - دع جليله - وهو شرك فى العبادة والتأله، وشرك فى الطاعة والانقياد، وشرك فى الإيمان والقبول".[١]

ويقسم ابن تيمية الشرك إلى ثلاثة أنواع: أولها الشرك بدعاء غير الله، والثانى شرك الطاعة وهو ما يتطابق عليه الحديث "ما عبدوهم - أى الأحبار والرهبان - ولكن أحلوا لهم الحرام فأطاعوهم وحرموا عليهم الحلال فأطاعوهم. ويظهر النوع الثالث من الشرك فى إتباع كثير من المتكلمين والفلاسفة والفقهاء والصوفية لأنهم يعتقدون فى صحة مقالات زعمائهم دون فحص أو مناقشة "وبلا سلطان من الله".[٢] والسلطان من الله هنا يعنى إجازته تصديق المرسلين والعلماء المبلغين والشهداء الصادقين، وهم المتبعين للشريعة "فباب الطاعة والتصديق ينقسم إلى مشروع فى حق البشر وغير مشروع. وأما العبادة والاستعانة والتأله، فلا حق فيها للبشر بحال".[٣]

ولزيادة الإيضاح، فإن الغلو بواسطة الأتباع لزعمائهم يتضمن نوع من الشرك، ولهذا فإنه شيخنا يحيط عقيدة التوحيد بسياج منيعة، تنفى عقيدة المسلم من

---

(١) ابن تيمية، توحيد الألوهية، ص ٩٧ .

(٢) ن.م ٩٨ .

(٣) ن.م والصفحة.

أية شبهة، كذلك يذهب إلى أن كمال النفس لا يتم قط "إلا بعبادة الله وحده، لا شريك له، والعبادة تجمع معرفته ومحبته والعبودية له".[1]

ويرى ابن تيمية أن أخطاء الصوفية ترجع إلى عدم التفرقة بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية.

أما التوحيد الثاني فإنه "الإقرار بأن الله خالق كل شيء".[2] وهذا التوحيد عرفه المشركون، وأقروا به، وهم مع ذلك يعبدون غير الله.

أما توحيد الألوهية المتضمن توحيد الربوبية، فهو أن يعبدوا الله وحده، ولا يشركوا به شيئاً. وهذا التوحيد فى غير موضع هو قطب القرآن.

وقد نتج عن خلط الصوفية بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية أن اشتبه عليهم الأمر فى ثلاثة موضوعات: أولها تصورهم أن الكمال فى فناء العبد عن حظوظه – أى الفناء فى توحيد الربوبية – حيث يعلنون أن يشهد هذا المقام "لا يستحسن حسنة، ولا يستقبح سيئة، ويجعلون هذا غاية العرفان، فيبقى عندهم لا فرق بين أولياء الله وأعدائه".[3]

ثم يتبين أيضاً خطأ الصوفية فى ادعاء محبة الله "ويعظمون أمر محبته ويستحبون السماع بالغناء والدفوف والشبابات، ويرونه قربة لأن ذلك بزعمهم يحرك محبة الله فى قلوبهم".[4] أى أنهم يتذرعون بأسباب لا تمت بصلة إلى المحبة الصحيحة التى ينبغى أن يكنها الموحدون لرب العالمين، فالمحبة له وحده، هى التى تحرك القلوب نحو طاعته، فيجدون فيها سعادتهم التامة، مسترخصين فى سبيلها بذل أرواحهم. أما الاستعانة بالغناء والدفوف وغيرها فإنه "نوع من محبة المشركين لا محبة الموحدين،

---

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ١٤٤، ١٤٥ .

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة، ج٢، ص٦٢ .

(٣) ن.م ج٣، ص٨٣ .

(٤) ن.م والصفحة.

فإن محبة الموحدين بمتابعة الرسول والمجاهدة فى سبيل الله".[١]

ويتمثل الشرك – ثالثاً – فى دعاء مشايخ الصوفية عند قبورهم.[٢]

يتبين لنا إذن أن إخلاص شيخنا فى محاربة بدع الصوفية هو انعكاس لإيمانه العميق بعقيدة التوحيد التى ينبغى على المسلم – فضلاً عن الإيمان بها – أن يجعل منها مرشداً فى حياته أيضاً. يقول الدكتور عثمان يحيى "ويرى علماء السلف بحق، أن هيكل الدين، سواء فى عقائده أو عباداته أو نظمه، ليس إلا صورة مجسدة وتعبيراً صادقاً لكل ما ينطوى عليه مبدأ التوحيد من كمال وسمو وقداسة. فالغرض الذاتى للشريعة هو انتصار كلمة الله العليا فى الحياة، وفى حياة الفرد، وفى حياة الجماعة".[٣]

ثانياً : النبـــوة :

لم يقتصر تأثير التصوف الفلسفى على عقيدة التوحيد الإسلامية فحسب، بل تعداه أيضاً إلى نظرية النبوة، فأعلن السهروردى المقتول أن النبوة مكتسبة، بل "صار كثير منهم يطلب أن يؤتى مثل ما أوتى رسل الله، وأن يؤتى صحفاً منتشرة، كما طلب ذلك غير واحد فى زماننا".[٤]

لقد انزلقوا إذن إلى مهاوى أخطر النتائج التى يمكن أن تسفر عنها هذه المجموعة المتنافرة من التأثيرات المختلفة. أو بمعنى آخر، كان هذا هو المنتظر عندما تركوا العمل بالكتاب والسنة، والتفتوا يجمعون من هنا وهناك ما يخدم أفكارهم من نظريات وأفكار تخالف الفكر الإسلامى الأصيل، ونهجوا نهجاً يبعد بهم كل البعد عن طريقة الأوائل – الذين اتخذوا من شخصية الرسول ﷺ المثل الأعلى:

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنة، ج٢، ص٨٣.

(٢) ن.م والصفحة.

(٣) د. عثمان يحيى، نصوص تاريخية مختارة بنظرية التوحيد فى التفكير الإسلامى، ص ٢٣٢ من الكتاب التذكارى (محيى الدين بن عربى).

(٤) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٤٨٣ .

كان الزهاد يضعون نصب أعينهم، بل فى قلوبهم، شخصية الرسول التى يتمثل فيها أركان الزهد، والتى تتحدد معالمها فى إطار ما عرفوه عنه، لأنه كان أعبد الناس إذ تفطرت قدماه من طول القيام في الصلاة، كما كان أزهد الناس، ولا يجد فى أكثر الأوقات ما يأكله، وكان فراشه محشواً ليفا، وربما كان كساء من شعر. وكان طويل الصمت، ضحكه التبسم وكان يخوض مع أصحابه إذا تحدثوا، فيذكرون الدنيا فيذكرها معهم، ويذكرون الآخرة فيذكرها معهم، وكان أشد الناس لطفاً "كان يرقع الثوب، ويقم البيت ويخصف النعل، ويطحن عن خادمه إذا أعيا".[1]

كذلك حرصوا على العمل بسنته ﷺ، لأنه كان ينصح المسلمين بالعمل ونهاهم عن الرهبانية، لأنه من خلال عملهم الدنيوى، ينبغى أن يضعوا نصب أعينهم إقامة سلطان الله تعالى فى الأرض ابتغاء كسب ثواب الآخرة، فالدنيا معبر لها. ولهذا نجد الأوائل يطبقون هذه السنة بحذافيرها، فلم ينسلخوا عنها فى سلبية ومجافاة، وإنما استجابوا لدعوى الانتشار فى الأرض، وإعلاء كلمة الحق والعدل والخير، وجاهدوا فى سبيل الله حق جهاده اقتداء بقوله ﷺ: "أنا الضحوك القتال".[2]

من أجل هذا أيضاً عنيت المصادر بالتدقيق فى سرد أسماء سيوفه ودروعه وخيوله والغزوات التى خاضها. وكان المسلمون الأوائل حريصون على التمسك بهذه القواعد والأسس التى أينعت الحضارة الإسلامية، وجعلت منهم أقوى الأمم وأرقاها خلال العصور الوسطى.

والظاهر أن ملامح هذه القضية أخذت طريقها فى تفكير الزهاد الأوائل - لاسيما أصحاب القرون الثلاثة الأولى - وربما تساءلوا بدورهم عن أى الطريق يسلكون؟ وأى الصورتين ينبغى وضعها إطاراً لمذاهبهم؟ ونعنى، هل هى الصورة التى

---

(١) ابن الأثير، أسد الغابة فى معرفة الصحابة، ط. جمعية المعارف، ج١، ص ٣٨-٣٩ .

(٢) ابن كثير، الفصول فى اختصار سيرة الرسول، مطبعة العلوم، ١٣٥٧ هـ.

بيناها آنفاً وأتت على لسان ابن الأثير - التى يضع فيها الرسول ﷺ فى إطار العابد الزاهد المكتفى بما يقيم الأود؟ هذه العبارة القوية، المليئة بالحياة والتى تضج بالإيجابية والتفاؤل، وهى وصفه لنفسه بأنه: "الضحوك القتال" ؟

وقد رأينا أن أصحابه حاولوا الأخذ بالجانبين، وبلغوا حداً يشبه الكمال، أى جمعوا بين السلوك العلمى والإطار النظرى العقائدى.

وعندما بعد الزمن.. وأتى الصوفية المتأخرون فى عصر ابن تيمية، رآهم قد أغلفوا الصورة المشرقة المليئة بالحياة، والتى تحض على العمل والجهاد، وأحلوا محلها صورة أخرى تكونت من عناصر فلسفية "ولهذا كان الملاحدة من المتصوفة على طريقهم كابن عربى، وابن سبعين وغيرهما، قد سلكوا مسلك ملاحدة الشيعة كأصحاب رسائل إخوان الصفا، واتبعوا ما وجدوه من كلام صاحب الكتب المضنون بها على غير أهلها، وغير ذلك مما يناسب ذلك، فصار بعضهم يرى أن باب النبوة مفتوح لا يمكن إغلاقه".[1]

ونرى ابن تيمية فى هذا النص يشير إلى الغزالى ضمناً - ولكن لا يخرج عن موقفه الوسط منه - إذ لا يوافقه على إمكان معرفة حقائق ما أخبرت به الأنبياء بواسطة تصفية القلب، وتزكية النفس، ودون توسط خبر الأنبياء.[2] ويعتمد فى نقده هنا على ما تضمنه كتاباه "مشكاة الأنوار" و"وكيمياء السعادة"، حيث يذكر أن صاحب الرياضة قد يسمع كلام الله، كما سمعه موسى عليه السلام. ولكنه يدافع عنه - من جهة أخرى - فى مواجهة المتكلمين المنكرين لطريقة الرياضة وتصفية القلب من حيث تأثيرها فى حصول العلم فيقول: "بل الحق أن التقوى وتصفية القلب من أعظم الأسباب على نيل العلم، لكن لابد من الاعتصام بالكتاب

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٤٨٧ .

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٥١٠ .

والسنة فى العلم والعمل".[1] وهذا هو طريق النبوة.

أما التعريف الصحيح للنبوة فهو: "إنباء الله لعبده، ونبى الله من كان هو الذى ينبئه، ووحيه من الله".[2]

ومن التقيد بهذا التعريف، يخرج المتنبئون الكذابون كمسيلمة الكذاب وأمثاله، والكهنة والسحرة "فالنبى يأتيه ملك كريم من عند الله وينبئه الله، والساحر والكاهن إنما معه الشـــيطان يأمره ويخبره"[3] ، وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَـٰطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾ يُلْقُونَ ٱلسَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَـٰذِبُونَ ﴿٢٢٣﴾ ﴾ [الشعراء: ٢٢١-٢٢٣].

كذلك يثبت هذا التعريف خطأ الصوفية المدعين للتحقيق وغيرهم كابن عربى وابن سبعين وأمثالهم، والذين ظنوا أن الأولياء أفضل من الأنبياء "وأن الأنبياء وسائر الأولياء يأخذون عن خاتم الأنبياء علم التوحيد، وأنه هو يأخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى به إلى الرسول، فإن الملك عنده هو الخيال الذى فى النفس، وهو جبريل عندهم، وذلك الخيال تابع للعقل، فالنبى عندهم يأخذ من هذا الخيال ما يسمعه من الصوت فى نفسه".[4]

ولكن يلتبس الأمر على الناس فى الاستدلال على صدق الرسل وغيرهم، يقول ابن تيمية "للناس طرق فى دلالة المعجزة على صدق الرسول: طريق الحكمة، وطريق القدرة، وطريق العلم والضرورة، وطريق سنته وعادته التى بها يعرف أيضاً ما يفعل، وهو من جنس المواطأة وطريق العدل، وطرق الرحمة، وكلها طرق صحيحة".[5]

---

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٥١١ .

(٢) ابن تيمية، النبوات، ص ١٧٠ .

(٣) ن.م والصفحة.

(٤) ن.م ١٧٢ .

(٥) ابن تيمية، النبوات، ص١٦٥ .

لقد اهتم شيخنا أيضاً بهذه القضية لما لاحظه من أخطاء فى تصور النبوة من جهة، إلى جانب مظاهر الغلو التى تضخمت حول شخصية الرسول ﷺ بواسطة طائفتين: "طائفة من ضلال الشيعة الذين يعتقدون فى الأنبياء والأئمة من أهل البيت الألوهية، وطائفة من جهال المتصوفة يعتقدون نحو ذلك فى الأنبياء والصالحين"(١) ، فأخذ يذكر المسلمين بالحديث النبوى: "لا تطرونى كما أطرت النصارى عيسى بن مريم، فإنما أنا عبد الله، فقولوا عبد الله ورسوله".

ومن هنا ينبغى التفرقة بين ما يجب على المسلم أداؤه نحو الله ﷻ من عبادة وتسبيح وصلاة وصيام وحج، فهذه ينفرد بها الله وحده(٢) ، وبين ما هو خاص بالرسول ﷺ .

يقول شيخنا: "وأما حقوق رسول الله ﷺ - بأبى هو وأمى - مثل تقديم محبته على النفس والأهل والمال، وتعزيزه وتوقيره وإجلاله وطاعته وإتباع سنته وغير ذلك فعظيمة جداً"(٣)

ثالثاً : الولايـــــة :

ناقش ابن تيمية معنى الولاية أيضاً، فالتعريف الأول لها هى أنها "ضد العداوة"، لأن الولاية تقترن بالقرب والمحبة، بعكس العداوة وأصلها البغض والبعد.

أما التعريف الثانى، فهو يطلق على الولى بسبب موالاته للطاعات، أى متابعته لها(٤) والأصح هو المعنى الأول.

ويضع أيضاً تعريفاً مجملاً للولاية لا يتعدى بصفة عامة المفهوم الأول، فالولاية

(١) ابن تيمية، توحيد الألوهية، ص ٦٦ .

(٢) ابن تيمية، النبوات، ص ١٧٠ .

(٣) ن.م والصفحة.

(٤) ابن تيمية، التصوف ١٦١ .

تعنى "الإيمان والتقوى المتضمنة للتقرب بالفرائض والنوافل".[١]

وفى ترتيبه لأولياء الله، يضع أولى العزم من الرسل فى قائمة الأفضلية، ثم المرسلين، ثم الأنبياء. وفى النسق النبوى، فإن أولى العزم: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ﷺ.

وأفضلهم جميعاً محمد ﷺ، لأنه يجمع بين عدة فضائل "فهو خاتم النبيين. وإمام الأنبياء إذا اجتمعوا.. وشفيع الخلائق يوم القيامة.. وصاحب الوسيلة والفضيلة الذى بعثه اغلله بأفضل كتبه، وشرع له أفضل شرائع دينه".[٢]

وقد اقترن بلفظ ما يشابههم فى المرتبة أو يقترب منهم، مثل: الأبدال، النقباء والنجباء، الأوتاد، الأقطاب. لكن ابن تيمية يرى أنه لم يرد فى كتب الأحاديث المعتمدة التى رويت مُتضمنة هذه الأسماء كلها، فيما عدا لفظ "الأبدال"، وقد ورد فى حديث منقطع ليس بثابت "والحديث المروى فى المسند أنهم أربعون رجلاً بالشام" والذى يدعو إلى استبعاد صحة الحديث إنه من حيث النقد الموضوعى لمضمونه يتضح بعقد المقارنة بين أهل الشام - أى معاوية وأصحابه - وبين على ومن معه من الصحابة. إن الفريق الثانى هو الأفضل من الأول بغير شك، فلا يصح إذن أن يكون الأبدال - الذين هم أفضل الناس - فى عسكر معاوية دون عسكر على.[٣]

أما أولياء الله، فإن ذكرهم ثابت بالآيات القرآنية فى مجال التفرقة بينهم وبين أولياء الشيطان.[٤]

وقد استبعد شيخنا فكرة "خاتم الأولياء" الذى تكلم فيه طائفة من الصوفية، ويعد

---

(١) ابن تيمية، السلوك، ص ٤٤٠ .
(٢) ابن تيمية، التصوف، ص ١٦٢ .
(٣) ن.م ١٦٧ .
(٤) ابن تيمية، التصوف، ص ١٥٨ .

الحديث فيه من أخطاء الترمذى، ثم تابعه ابن عربى بصفة خاصة وغالى فى الفكرة، لكى يمتد بها فيجعلها مكملة لفكرة خاتم الأنبياء "حيث قد يجعلون الولاية فوق النبوة، موافقة لغلاة المتفلسفة الذين قد يجعلون الفيلسوف الكامل فوق النبى".(١)

ويرى ابن تيمية أثر الاصطلاحات المتبادلة بين الفلاسفة والشيعة والصوفية التى تدور كلها حول الغلو فى شخص معين "سواء سمى ولياً أو إماماً أو فيلسوفاً، وانتظارهم للمنتظر، نظير ارتباط الصوفية على الغوث وعلى خاتم الأولياء"(٢)، وكلها أسماء لم ترد فى الكتاب أو السنة. كذلك فإنه مخالفة لإجماع الأمة، لأن الله تعالى حصر الذين أنعم عليهم فى أربعة هم: النبيين والصديقين والشهداء والصالحين.

وبين مفكرنا خطأ القياس على "خاتم الأنبياء"، لا لتقرير أن خاتم الأولياء هو سيدهم وأفضلهم، لأن الفضل لخاتم الأنبياء، ولا لمجرد كونه خاتماً، بل لأدلة أخرى.(٣)

أما أفضل الأولياء حقيقة، فهم الأسبق إلى خاتم الأنبياء، فإن الولى يتبع النبى، فكلما قرب منه كان أفضل والعكس صحيح، إذ "كلما تأخر العصر عن النبوة كثر التفرق والاختلاف".(٤) وليست نظرية أفضلية السابقين من الأولياء مجرد رأى يذهب إليه شيخ الإسلام، ولكنها حقيقة مدعمة بالكتاب والسنن المتوافرة وإجماع السلف.

وبوعى الشيخ بتأثير الفرق والمذاهب بين بعضها وبعض، يستنتج أن نظرية عصمة الأولياء مشتركة بين الصوفية والشيعة "يروى أن القدر المشترك بين "غلاة جهال النساك" وبين الرافضة هو "الغلو وفى الجهل والانقياد لما لا يعلم صحته"(٥)،

(١) ن.م ٣٦٣ .
(٢) ن.م ٣٦٤ .
(٣) ن.م ٣٦٦ .
(٤) ن.م منهاج السنة، ج٣، ص ١٨٤ .
(٥) ن.م، ج١، ص ٢٢٩ .

إذ انعكس تأثير التشيع على التصوف فى أسماء القطب والغوث وما إليها.

أما من حيث ارتكاب الأولياء للذنوب، فالمسألة نسبية "كما يقال حسنات الأبرار سيئات المقربين، لكن كل يخاطب على قدر مرتبته".(١) فالقاعدة الكلية هى أن لا أحد معصوم بعد النبى ﷺ سواء الخلفاء أو غيرهم، فالجميع يجوز عليهم الذنوب والأخطاء، بما فى ذلك الأولياء، فهم ليسوا معصومين بنص الحديث: "كل بنى آدم خطّاء، وخير الخطائين التوابون".(٢)

ولئن كانت الذنوب ليست منفية عن المؤمنين بصفة عامة، فإن العقوبة بها فى الآخرة تدفع بنحو عشرة أسباب: هى التوبة والاستغفار والأعمال الصالحة ودعاء المؤمنين ودعاء النبى ﷺ حال حياته وبعد مماته عند شفاعته يوم القيامة، وما يفعل بعد الموت من الأعمال الصالحة التى تهدى للميت كالصدقة والحج والصوم نيابة عنه. ومما يزيل أثر الذنوب أيضاً، المصائب الدنيوية المكفرة للخطايا، كذلك ما يبتلى به المؤمن فى قبره وفتنة الملكين، وما يحصل له فى الآخرة من كرب أحوال يوم القيامة. وأخيراً، ما ثبت فى الصحيحين أن المؤمنين إذا عبروا الصراط، وقفوا على قنطرة بين الجنة والنار، فيقتص لبعضهم من بعض، فإذا هذبوا ونقوا أذن لهم فى دخول الجنة.(٣)

ويرى شيخنا أن فكرة المنتظر المعصوم عند الشيعة هى نفسها ما يؤمن بها كثير من الزهاد القائلين باليابس والخضر والغوث والقطب ورجال الغيب والأوتاد والنجباء، وجميع هذه الألفاظ وغيرها لم ينقل أحد عن النبى ﷺ أنه قالها.(٤)

وربما كانت أشهر هذه الشخصيات هى شخصية الخضر، بما يتناقله الصوفية

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنة، ج١، ص ٢٢٨.

(٢) ن.م والصفحة.

(٣) ن. م ، ج٣، من ص ١٧٩ إلى ص ١٨٦ .

(٤) ن. م ، ج١، ص ٢٢ .

من قصص وروايات حول مقابلة بعضهم له.[١]

وقد تعددت الأقوال فى شخصية الخضر، فقيل إنه ولى، وقيل إنه نبى، "وقيل إنه من الملائكة، وهذا الثالث غريب بل ضعيف أو باطل".[٢] كذلك التبس على الكثير كونه حياً أو ميتاً. يقول النووى: "واختلفوا فى حياة الخضر، نبوته، فقال الأكثرون من العلماء هو حى موجود بين أظهرنا، وهذا متفق عليه عند الصوفية وأهل الصلاح والمعرفة وحكاياهم فى رؤيته والاجتماع به والأخذ به والسؤال وجوابه ووجوده فى المواضع الشريفة ومواطن الخبر أكثر من أن تحصر، وأشهر من أن تذكر".[٣]

ولكن ابن تيمية ينفى كون الخضر حياً، لأنه لو كان كذلك "لوجب عليه أن يأتى إلى النبى ﷺ فيؤمن به، ويجاهد معه، كما أخذ الله الميثاق على الأنبياء وأتباعهم".[٤] بعبارة أخرى، فإنه من الثابت أن الخضر لم يجاهد مع الرسول ﷺ ، بينما الميثاق الذى أخذه الله على أنبيائه وأتباعهم يقتضى ذلك لو كان حياً مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ﴾ [آل عمران: ٨١]". فإذا كان الخضر – كما هو ثابت بالآيات القرآنية، قد أنقذ السفينة "لقوم من عرض الناس، فكيف لا يكون بين محمد ﷺ وأصحابه؟".[٥]

---

(١) ونخص بالذكر ابن عربى والمتأخرين (من إتباع طريقته المعروفة بالأكبرية إذ كانوا يعتبرون أعلى أسانيدهم طريقتهم كما يلى : ابن عربى، عن الخضر، عن رسول الله ﷺ).
ويقول الدكتور التفتازانى بمقالته التى اقتبسنا منها هذا النص: (ومعنى ذلك ابن عربى قد أخذ عن الرسول بواسطة واحدة هى الخضر).. ص٣٠٥ من الكتاب التذكارى لابن عربى.

(٢) النووى، تهذيب الأسماء واللغات، ج١، ص ١٧٧ .

(٣) ن.م والصفحة.

(٤) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ١٨٥ .

(٥) ن.م والصفحة.

أما عن القول بظهوره للبعض من أصحاب الرياضات - كما يذكر النووى فى العبارة التى أوردناها آنفاً - فإن ابن تيمية يفسر ذلك بأحد احتمالين : إما أنه من واقع الخيال فى نفوسهم ظناً منهم أنهم رأوه فى الخارج، أو أنه جنى ظهر لهم فى صورة إنسان.

ويختم رأيه فى احتمال كونه نبياً أو ولياً بهذه العبارة التى نفهم منها أن الصوفية حملوا المسألة أكثر مما تحتمل، قال "وهو إن كان نبياً، فنبينا أفضل منه، وإن لم يكن نبياً، فأبو بكر وعمر أفضل منه".(١)

رابعاً : المعجزات والكرامات :

يعرف ابن تيمية المعجزة والكرامة والفرق بينهما بقوله: "وإن كان اسم المعجزة يعم كل خارق للعادة فى اللغة وعرف الأئمة المتقدمين كالإمام أحمد بن حنبل وغيره ويسمونها الآيات، ولكن كثيراً من المتأخرين يفرق فى اللفظ بينهما، فيجعل المعجزة للنبى والكرامة للولى. وجماعهما الأمر الخارق للعادة".(٢)

ويرى شيخ الإسلام أن صفات الكمال على ثلاثة أركان هى العلم والقدرة والغنى "وهذه الثلاثة لا تصلح على وجه الكمال إلا لله وحده، فإنه الذى أحاط بكل شىء علما، وهو على كل شىء قدير وهو غنى عن العالمين".(٣)

وقد طال العرب الرسول ﷺ تارة بعلم الغيب وتارة بالقدرة على التأثير، وأحياناً يعيبون عليه الحاجة والبشرية كما سجل الكتاب هذه المواقف الثلاثة بقوله تعالى فى الحلقة الأولى: ﴿ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ ، ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى ۖ ﴾ . وفى الموقف الثانى كانوا

---

(١) ن.م والصفحة.

(٢) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، ج٥، ص ٢.

(٣) ن.م والصفحة.

يطلبونه بالتأثير فى السنن الطبيعية، فى مثل قوله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ۝٩٠ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفْجِيرًا ۝٩١ ﴾ إلى قوله سبحانه وتعالى: ﴿ هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴾.

كذلك وصفوه ﷺ بالبشرية: ﴿ وَقَالُواْ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي ٱلْأَسْوَاقِ لَوْلَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُۥ نَذِيرًا ۝٧ أَوْ يُلْقَىٰٓ إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُۥ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا ﴾.

وتفصح الآيات القرآنية عن الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه يعلم الغيب وأنه ليس ملكاً يملك الخزائن، وإنما هو بشر لا يستغنى عن المأكل والمشرب.

فالوصف الذى يطابق حقيقته هو أنه متبع فحسب لما يوحى إليه "وهو طاعة الله وعبادته علماً وعملا، بالباطن والظاهر" [1]، كذلك لا ينال من صفات الكمال إلا ما يعطيه الله منها: فمن باب المعجزات فى العلم، ما ينفرد ويتميز به عن غيره فى السماع والرؤية يقظةً ومناما، والعلم عن طريق الوحى، والإلهام أو الفراسة الصادقة. يعبر أهل السلوك وأرباب الأحوال عن هذه الطرق بالمخاطبات للسماع، وبالمشاهدات للرؤية، ويسمون ذلك كله كشفاً ومكاشفة.

ومن حيث القدرة - وهو التأثير - فقد يكون "همة وصدقاً ودعوة".[2] وقد جمع الرسول ﷺ بين جميع أنواع المعجزات والخوارق، كما ثبت من أخباره عن الأمور الغائبة الماضية والحاضرة والمستقبلة، ومعراجه إلى السماوات، واهتزاز الجبل تحته وتكثيره للماء والطعام.[3]

ولكن ما هى الصلة بين المعجزة فى ذاتها وبين تطبيقها؟

---

(١) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، ج٥، ص٢ .

(٢) ن.م ص ٣ .

(٣) ن.م ص٥ .

يرى ابن تيمية أن الخارق ثلاثة أقسام: "محمود فى الدين ومذموم فى الدين، ومباح لا محمود ولا مذموم فى الدين. فإن كان المباح فيه منفعة كان نعمة، وإن لم يكن فيه منفعـــة كان كسائر المباحات التى لا منفعة فيها كاللعب والعبث".[(١)] ويستشهد فى هذا القول أبى على الجورجانى: "كن طالباً للاستقامة، ولا طالباً للكرامة، فإن نفسك منجبلة على طلب الكرامة، وربك يطلب منك الاستقامة".[(٢)]

أما الكرامات التى ينسبها فرق معاصريه من الصوفية لأنفسهم، فإنه أثبت كذبها، وأنها ناجمة عن حيل خادعة، وقد أثبت ذلك فى مواجهة فرق الرفاعية الصوفية كما رأينا.

خامساً : العبادات الشرعية والبدعية :

لم يقتصر ابن تيمية على نقد مظاهر غلو الصوفية فى - ونحن نعلم أن كلا من ابن الجوزى والنووى قد سبقاه إلى ذلك - ولكنه عالج الموضوع بنظرة أشمل: فقارن بين العبادات الشرعية والبدعية، وطرح جانباً اتجاهات التشدد والغلو، كما نقد الترعة السلبية التى تتمثل فى دعوى إسقاط التكاليف. وربما ينفرد شيخنا ببحثه فى معنى العبادات والغاية، وتطبيقه لنظريته فى "المعادلة والموازنة" على الأعمال والمفاضلة بينها. وسنتناول كل هذه المسائل بالتفصيل:

إن القاعدة التى يتخذها أساساً لبحثه هو أن "العبادات مبناها على الشرع والإتباع، لا على الهوى والابتداع، فإن الاسم مبنى على أصلين أحدهما، أن يعبد الله وحده لا شريك له، والثانى - أن نعبده بما شرعه الله على لسان رسول الله ﷺ - لا تعبده بالأهواء والبدع".[(٣)]

---

(١) ن.م ص ٧ .

(٢) ن.م والصفحة.

(٣) ابن تيمية، توحيد الألوهية، ص ٨٠ .

أما الغلو فى العبادات بلا فقه، فإنه يؤدى إلى البدعة. من ذلك مثلا صيام الدهر والخلوات التى أحدثها الصوفية استناداً إلى تحنيث الرسول بغار حراء قبل النبوة "وهذا خطأ، فإن ما فعله ﷺ قبل النبوة إن كان قد شرعه بعد النبوة، فنحن مأمورون بإتباعه فيه وإلا فلا".[1]

ومن قبيل البدع أيضاً ما وضعه من نظام الخلوة، محددين إياه بأربعين يوماً، مع إلزام المريد بالمكوث فى مكان مظلم وتغطية رأسه مردداً الاسم المفرد "الله.. الله"، انتظاراً لما استترل عليه من المعرفة، إذا فرغ قلبه من كل شيء، مع الجوع والسهر والصمت.

ويسخر ابن تيمية سخرية لاذعة من هذه الطريقة، ويقرهم على ما يستحق لهم من تترلات فيقول: "وهى تترلات شيطانية قد عرفتها وخبرتها ذلك متعددة"[2] ، لأنه إذا أفرغ القلب تماماً فإن الشياطين تحل فيه وتتترل على المريد، كما تتترل على الكهان "فإن الشيطان إنما يمنعه من الدخول إلى قلب ابن آدم ما فيه من ذكر الله الذى أرسل به رسله فإذا خلا من ذلك تولاه الشيطان".[3]

أما الخلوة والعزلة والانفراد المشروع، فهى الموافقة لما أمر به الكتاب والسنة، كاعتزال الأمور المحرمة ومجانبتها واعتزال الناس فيما لا ينفع، والأمور التى تتطلب التخلى فى بعض الأماكن لتحقيق علم أو عمل، بشرط المحافظة على الجمعة والجماعات.[4] .

وعندما تعرض شيخنا لشرح معنى العبادات، لم يغب عن باله التأثير الذى أحدثته الفلسفة لدى البعض، إذ جعلوها وكأنها تستهدف إصلاح النفس لتستعد

---

(١) ابن تيمية، السلوك، ص ٣٩٤ .

(٢) ن.م ٤٠٣ .

(٣) ن.م ٣٩٩ .

(٤) ابن تيمية، السلوك، ص ٤٠٥ .

لقبول العلم، أى اتخذوا من العبادات وسائل لتحصيل العلم وأسقطوها عمن بلغ هذه الغاية "ما يفعل الملاحدة الإسماعيلية ومن دخل فى الإلحاد، أو انتسب إلى الصوفية أو المتكلمين أو الشيعة أو غيرهم".[1]

ليست إذن العبادة وسيلة لتحصيل غاية تبطل بتحقيقها ولكنها "غاية مقصودة".[2] وفى موضع آخر يصفها بأنها - أى العبادة لله تعالى - هى الغاية المحبوبة له، والمرضية له، التى خلق الخلق لها.[3]

أما من حيث الدائرة التى تشتمل عليها: فإن ابن تيمية يرسم لها محيطاً واسعاً فهى: "اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة"[4] ، فلا تقتصر على الصدق والأمانة وبر الوالدين وصلة الرحم والوفاء بالعهد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والجهاد والإحسان إلى الجار واليتيم والدعاء والذكر والقرآن - وكلها من الأعمال الظاهرة - بل تتضمن أيضاً "حب الله ورسوله ﷺ ، وخشية الله والإنابة إليه وإخلاص الدين له، والصبر لحكمه، والشكر لنعمه والرضا بقضائه، والتوكل عليه، والرجاء لرحمته والخوف لعذابه".[5]

وفى المفاضلة بين الأعمال يحدد العلاقة بين هذه الأعمال وبين النية، كما ينظر إليها من جهة ميل الشخص لها أيضاً، فإن العمل بالقوس والرمح أقل من الرباط فى الثغر "ومن طلب العلم أو فعل غيره - مما هو آجر فى نفسه لما فيه من المحبة له لا لله ولا لغيره من الشركاء - فليس مذموماً، بل قد يثاب بأنواع من الثواب إما بزيادة فيها وفى أمثالها فيتنعم بذلك وإما بغير ذلك وتعلم العلم وتعليمه يدخل بعضه فى الجهاد وإنه من أنواع الجهاد من جهة أ،ه من فروض الكفايات. وأشد الناس عذاباً

---

(١) الرد على المنطقيين، ص ١٤٤ .

(٢) السلوك ٢٨٤ .

(٣) ن.م ١٥٠ .

(٤) ن.م ١٤٩ .

(٥) ن.م ١٨٨ .

يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه فذنبه من جنس ذنب اليهود".[١]

أما فيما يتصل بالفروض فإن شيخنا يلح إلحاحاً خاصاً على مداومة التأكيد على الصلاة، لأنها تدفع المكروه - وهو الفحشاء والمنكر، ويتم بها تحصيل المحبوب، وهو ذكر الله "وحصول هذا المحبوب أكبر من دفع المكروه، فإن ذكر الله عبادة لله، وعبادة القلب لله مقصودة لذاتها".[٢] كذلك يكثر من الحديث عن الجهاد ويؤكد الصلة بينه وبين حب الله - كما سنرى بعد قليل - فالمؤمن المحب لله يبذل وسعه فى الجهاد لكى يتحقق ما يحبه الله "فإذا ما ترك العبد ما يقدر عليه من الجهاد، كان دليلاً على ضعف محبة الله ورسوله ﷺ فى قلبه".[٣]

هذا، فضلاً عما يراه شيخنا من أن أكثر الأحاديث فى الصلاة والجهاد، مؤيداً ذلك كله بعبارة عمر بن الخطاب الذى يحدد فيها دعائم الإسلام فى قوله: "فإن كمال الإسلام هو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وتمام ذلك الجهاد فى سبيل الله".[٤]

وإذا كانت هذه الموضوعات هى التى أثارت الجدل مع الصوفية، فهل أنكر ابن تيمية التصوف؟

إنه لم ينكر التصوف كمهج ذوقى، وتفسير وجدانى للنصوص ولكنه لم يوافق على الغلو أولاً، وطغيان المؤثرات الخارجية والبدع عليه ثانياً.

لقد أبطل ابن تيمية بدع الصوفية وعارضها بشدة وأحل محلها أعمال القلوب التى نص عليها الكتاب والسنة.

---

(١) ابن تيمية، كتاب الاختبارات العلمية، ص ٣٧ .

(٢) ابن تيمية، السلوك، ص ١٨٨.

(٣) ن.م ١٩٣ .

(٤) ن.م ٣٠١ .

التفسير الوجداني للنصوص عند شيخ الإسلام

جاء ضمن الصفات التى يلصقها ابن تيمية بالصحابة والتابعين أهم "فجروا النصوص أهار العلوم" (١) وهو يعنى بذلك أهم فهموا النصوص وفسروها فى مجالات النظر والتطبيق. وفى مجال "القلب والوجدان" أيضاً فإهم تذوقوها تذوقاً وجدانياً، فأبدعوا فى التعبير عن مواجيدهم ونبضات قلوبهم، كذلك استخدموا إرادهم فيما أمر به الشرع.

ويتضح من كتابات ابن تيمية أنه لم يكتف بثقافات عصره فحسب، بل أنه تلقت تراث الزاهدين الأوائل - الذى نقل آراء السلف بمنهج النقل - وعكف عن قراءته ودراسته، بدليل نظراته النقدية للمصادر مثل كتاب الزهد لابن حنبل، وكتاب الزهد لعبد الله بن المبارك فضلاً عن كتب من تلاهم، كطبقات الصوفية للسلمى وقوت القلوب وغيرهما.

لقد كان الشيخ إذن معنياً بدراسة التراث الإسلامى على اتساعه وشموله. بل أظهر لنا أنه غاص إلى أعماق هذا الموضوع فدلنا على كتاب "طبقات النساك" (٢) لمؤلفه الأعرابى، ويبدو أنه من الكتب الضائعة.

إن روح النقد التى تبدو واضحة لمن يقرأ مؤلفات مفكرنا السلفى تشير إلى أنه ما من رأى يعارضه فى الأغلب، إلا ويقيم بدله ما يراه صحيحاً من وجهة نظر السلف، وهكذا فعل مع التصوف أيضاً بحيث يمكننا أن نسلك منهج أستاذنا الدكتور النشار الذى قسم نظريات ابن تيمية المنطقية إلى قسمين: أحدهما هدمى

(١) ابن تيمية، نقض المنطق.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة، ج٣، ص ٨٦ .

والآخر إنشائى [1] فيمكننا أن نقسم بدورنا نظريات الشيخ السلفى فى موضوع التصوف إلى جانبين: أحدهما هدمى، وهو الذى تناولناه فيما تقدم من هذا البحث حيث يظهر فيه آراء الشيخ فى المذهب الصوفية على اختلافها. أى أن الجانب الهدمى يتضح بجلاء فى نقد ابن تيمية لنظريات الحلاج وابن عربى والسهروردى المقتول وأتباعهم، لأنه وجد فيها خطورة كبرى على الفكر الإسلامى، والعقيدة السلفية النقية.

أما نظرته النقدية للغزالى فتتسم بروح الود والتسامح، حيث يذكره بكنيته فى معظم مؤلفاته، إلى جانب أنه لم يهدم آراء الإمام فى مجموعها - وهى المتصلة بالتصوف - وإنما كان يفحصها وينقحها مستخدماً فى ذلك كله منهج السلف. أى أن نقده له يتصل فقط بما رآه غير متفق مع هذا المنهج.

أما الجانب الإنشائى، فهو ما سنتحدث عنه الآن.

إن ابن تيمية يقر ما اصطلح عليه بين الصوفية المتمسكين بالشريعة فى أن "أصل الدين فى الحقيقة هو الأمور الباطنة من العلوم والأعمال، وأن الأعمال الظاهرة لا تنفع بدونها". [2] ولكنه لا يقصد تقسيم الشريعة إلى ظاهر وباطن، فإن هذه القسمة مرفوضة عنده، وسبقه إليها الغزالى أيضاً، وإنما هو يقصد بالعبارة التى أوردناه آنفاً أن الإخلاص شرط ضرورى لكى يصبح الدين كله لله "والدين لا يكون ديناً إلا بعمل". [3]

فإذا ما تحدث عن المقامات، أو أعمال القلوب، فإنه لا يرى أنها تتعلق بالخاصة دون العامة، بل إن "أعمال القلوب، مثل حب الله ورسوله ﷺ وخشية الله، ونحو ذلك كله من الإيمان". [4] كذلك لا يوافق على من جعل المقامات كالحب، والرضا،

(١) د. النشار، منهاج البحث، ص ١٩١ وما بعدها وص ٢٠٨ وما بعدها.

(٢) ابن تيمية، السلوك، ص ٩ .

(٣) ن.م ص ٢٧٣ .

(٤) منهاج السنة، ج٣، ص ٧٦ .

والخوف، والرجاء، ومن مقامات العامة[1] أن هذه التفرقة هى التى أوجدت الصعوبة فى فهم كلام الصوفية، بل إن منهم من تعمد التعبير عن نفسه بعبارات مغلقة صعبة التفسير والفهم بدعوى الخصوصية.

أما شيخنا، فإنه عندما يعالج موضوع الحياة الوجدانية فإنه يمتاز بالوضوح لأن الشريعة بأعمال الظاهرة، وأمورها الباطنة تتجه إلى الكافة. ومع ما يلاحظ من استعماله للغتهم فى الحديث عن التصوف وما يتصل به من أحوال ومقامات وأعمال قلوب ومبادئ أخلاقية، فإن له أسلوبه الخاص الذى يستطيع الباحث أن يستنتج منه مكابدته للتجربة الروحية كاملة، مما يبرهن على صدق رأيه فى أنه بوسع المسلمين جميعاً أن يغترفوا من معين النصوص فيتذوقوا المواجيد، ويعرفوا الأحوال والمقامات دون أن يتقيدوا بالطريق الذى رسمه الصوفية لأنفسهم.

وسنأتي إلى تفصيل هذا كله فى عرضنا لآرائه فى الأحوال والمقامات.

---

(١) السلوك، ص٢٤٢ .

تزكية النفوس وترقيق القلوب
(أو أعمال القلوب عن ابن تيمية

يؤكد ابن تيمية المعنى الذى ثبت بالحديث "الإسلام علانية والإيمان فى القلب" فيذهب إلى أن أعمال القلوب - وهى التى تسمى المقامات والأحوال - تجب على المسلمين كافة، لأن الإسلام أمر بمحبة الله، والإخلاص له والتوكل عليه، والرضا عنه، وما إليها من أعمال باطنة مكلف بها العامة والخاصة "ولا يكون تركها محموداً فى حال أحد وإن ارتقى مقامه".(١)

وعندما أقام منهجه فى الحياة الذوقية الوجدانية - أو ما يسمى عنده أيضاً بأعمال القلوب - ربط أفكاره الصوفية - الذين يسميهم أصحاب التصوف الشرعى - عن المقامات والأحوال بالآيات القرآنية، وأعطى تفسيراً ذوقياً للمعانى الرقيقة، ووجد السند أيضاً من الأحاديث. ذلك لأنه يرى أن هذين المصدرين يشكلان المنبع والنشأة للحياة الوجدانية والأخلاقية السليمة، لأن الله تعالى قد أظهر من نور النبوة ما طمس به من معالم الآراء الجاهلية، وعاش السلف فى ضوء هذا النور الساطع.(٢)

وسندرس أعمال القلوب عند ابن تيمية، ومحاولته صياغتها فى إطار القيم المستنبطة من آيات الكتاب وأحاديث رسول الله ﷺ ، ليثبت لنا بذلك أن دائرة الإسلامية الكبرى تحتوى بداخلها على أسس وجدانية، وتفسيرات ذوقية، وقواعد سلوك إلى جانب الاستدلال النظرى وقواعد التشريع.

وسيؤدى بنا عرض أفكار شيخنا السلفى فى مواضيع "الزهد" و"الرقائق"

---

(١) ابن تيمية، السلوك، ص ١٦ .

(٢) ابن تيمية، توحيد الربوبية، ص ٨٤ .

و"الأحوال" و"السلوك" - وهى مترادفات عنده - إلى إثبات أنه فى مقدور المفكر الإسلامى الأصيل، الذى أدار البحث والنظر فى التراث الإسلامى، أن يخرج لنا بنتائج ونظريات ذات بال. فقد طرق ابن تيمية أحوال الخوف، والرجاء، والمحبة ومقامى الفناء والبقاء، كما صحح نظريات الزهاد والصوفية التى تتفق مع الكتاب والسنة. أنه تحدث عن "النفس الصافية" التى فيها رقة الرياضة فتنجذب إلى محبة الله وعبادته انجذاباً تاماً [١]، وبين مكانة "القلوب"، فإن لها من "التأثير أعظم ما للأبدان، ويختلف هذا صلاحاً أو فساداً بحسب طبيعتها". [٢]

لقد نقى شيخ الإسلام "الذوق" و"الوجدان" و"علم القلوب" من شوائب العناصر الأجنبية التى تسللت إلى التصوف بعد أن أثبت زيفها وبطلانها، لكى يقيم بنيانها شامخاً مؤسساً على الإسلام، مستوحى من أسسه وحدها.

وسنحاول بمنهج تركيبى الاستدلال على نظريات ابن تيمية فى أعمال القلوب وخطرات النفوس:

التوبة :

لم تكن التوبة فى رأى ابن تيمية إلا تأكيداً للقيم التى حفلت بها الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. ومنها يستنتج شيخنا أن العبد "لا يزال يتقلب فى نعم الله وآلائه لأنه - ولا يزال - محتاجاً إلى التوبة والاستغفار، لهذا كان سيد ولد آدم، وإمام المتقين ﷺ يستغفر فى جميع الأحوال". [٣]

فالمأثور عنه صلوات الله عليه أنه كان كثير التوبة والاستغفار، وهو مأمور بذلك بالوحى الذى يتضمن الأمر بالاستغفار، بعد أن أدى دوره فى الجهاد وأداء الرسالة

(١) ابن تيمية، توحيد الربوبية، ص ٦٤ .
(٢) ابن تيمية، التحفة العراقية فى الأعمال القلبية، ص ٢٠ .
(٣) نفس المصدر، ص٦٤ .

المناط بها. قال تعالى: ﴿ إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ ۝ وَرَأَيْتَ ٱلنَّاسَ يَدْخُلُونَ فِى دِينِ ٱللَّهِ أَفْوَاجًا ۝ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابًۢا ۝ ﴾.

ولهذا "كان قوام الدين بالتوحيد والاستغفار". [(١)]

إن نظرية ابن تيمية فى التوبة تتدرج إلى عصمة الأنبياء، ثم تنتقل إلى فكرة تفضيل الملائكة على الأنبياء التى من خلالها تتبين منها رفضه لما ذهب غليه الصوفية حيث اعتبروا "كمال الملائكة مع بداية الصالحين" [(٢)] أو ما يمكنّا أن نعبر عنه "بالإنسان المعصوم وهو الولى عندهم". إنه يدحض هذه النظريات مثبتاً إنه حتى الأنبياء - فيما عدا عصمتهم فى التبليغ [(٣)] - فإن الله تعالى لم يذكر فى القرآن شيئاً يخالف ذلك إلا مقروناً بالتوبة والاستغفار، ولهذا فقد فتحت التوبة أبواب الرحمة الإلهية، وهو ما تتسم به عقيدة الإسلام بصفة خاصة.

ولئن جاء فى الإسرائيليات أن الله قال لداود: "أما الذنب فقد غفرناه، وأما الود فلا يعود" [(٤)]، فإن محمداً صلوات الله عليه - وهو نبى الرحمة ونبى التوبة - كما أخبر عن نفسه، قد بعثه الله ليرفع الأغلال والآصار التى كانت على كاهل الأمم السابقة". [(٥)]

ولذلك فإنه من الخطأ تفضيل المولودين على الإسلام على المعتنقين له بعد الكفر. وخير الأدلة على بطلان هذا الظن أن السلف من المهاجرين والأنصار أفضل من ذريتهم، مع أنهم عاصروا مرحلة الجاهلية فى فترة من فترات حياتهم، واعتنقوا أباطيلها، قبل أن يسلموا فعرفوا الخير والشر، بعد أن استدلوا على حسن الإسلام

---

(١) ابن تيمية، التحفة العراقية فى الأعمال القلبية، ص ٦٥ .

(٢) ابن تيمية، السلوك، ص ٣٠٠ .

(٣) يقول ابن تيمية: (والقول الذى عليه جمهور الناس، وهو الموافق للآثار المنقولة عن السلف. إثبات العصمة من الإصرار على الذنوب مطلقاً). السلوك، ص ٢٩٣ .

(٤) ابن تيمية، السلوك، ص ٣٠٠ .

(٥) ن.م ص ٣٠٤ .

من معرفتهم السابقة بعقائد الجاهلية، فهم يشبهون فى ذلك من "ذاق" الفقر، والمرض والخوف فإنه أحرص على الغنى والصحة ممن لم يذق ذلك(١)

إن التوبة تطهر العبد من ذنوبه وخطاياه، وتجعله موضعاً لحب الله، إذ يقول ﷻ: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ .

والعبرة بكمال النهاية، لا بما جرى فى البداية، فالأعمال بخواتيمها(٢)

المحبـــة :

تعددت الآيات والأحاديث التى تتناول محبة الله والرسول صلوات الله وسلامه عليه مثل قوله تعالى: ﴿ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾ ، ﴿ وَأَحْسِنُوٓا۟ ۛ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ ، ﴿ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾ ، ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾ ، وغيرها من الآيات الدالة على محبة الرب لعبده. كذلك الحض على الأعمال التى يحبها الله من الواجبات والمستحبات"(٣)

وكما فى الصحيحين:"والذى نفسى بيده، لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين" ، وغيره من الأحاديث التى تحض على محبة صحابته وقرابته(٤)

أما الخلة: "فهى من كمال المحبة المستغرقة للحب"(٥) ، فالخلة أخص من مطلق المحبة، هى من كمالها وتخللها المحب يكون المحبوب بها محبوباً لذاته، لا لشىء آخر.

(١) ابن تيمية، السلوك، ص ٣٠١ .

(٢) ن.م ص ٢٩٩ .

(٣) ابن تيمية، التحفة العراقية، ص ٤٩ .

(٤) ن.م ص ٤٨ .

(٥) ن.م ص ٥٠ .

ويرى ابن تيمية أن المحبة هى أصل كل عمل دينى[1] ، ويؤسس على هذه القاعدة ما يراه من اندماج مقامى الخوف والرجاء، ودليله على ذلك أن الراجى يسعى إلى نيل ما يحبه، والخائف يفر من سبب الخوف لكى يحصل هو أيضاً على ما يحبه، يقول تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ ﴾ [الإسراء: ٥٧].

يقول ابن تيمية: "والحب درجات: أعلاه التتيم، وهو التعبد، وتيم الله: عبد الله". ثم يتطرق فى فتاوى أخرى إلى موضوع محبة الشيوخ ومتابعتهم - وهو يقصد علاقة المريدين بشيوخهم - فيرى أن محبة الشيوخ المخالفين للشريعة تؤدى إلى الهلاك. وأما محبة أولياء الله المتقين - مثل الخلفاء الراشدين وغيرهم - فإن محبة "هؤلاء من أوثق عرى الإيمان وأعظم حسنات المتقين".[2]

كذلك تتسع دائرة المحبة أيضاً لتشمل موالاة جميع المؤمنين، ولهذا فإن شيخنا ينقد التعصب لشيوخ فى الفقه أو الزهد بأعيانهم دون غيرهم[3] ، فلكى تتحقق المحبة بمعناها المثالى ينبغى أن تكون خالصة لله تعالى، وبغير ذلك تصبح محبة الأشخاص تبعاً للهوى وبغرض تحقيق مآرب خاصة أو ما شابه ذلك.

وعلى أية حال، فإن شرط المحبة التامة هو المتابعة بنص الآية: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ﴾ [آل عمران: ٣١].

وإذا كانت عبادة الله تجمع كمال الحب له، وكال الذل له[4] ، فإن هذا الذل الذى يصبح بمثابة الخضوع لله والاستسلام له وحده، يمنح القلب - فى نفس الوقت - الحرية فى مواجهة غير الله.

---

(١) ن.م ص ٤٥ .

(٢) ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ج١٨، ص ٣١٥ .

(٣) ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ج١٨، ص ٣٢٠ .

(٤) ن.م ص ٣٢٧ .

وتنبثق هنا السعادة حيث تتحقق فى أعلى مراتبها، إذا ما التقت العلتان اللتان تحر كان القلب: أحدهما علة غائبة، وهى عبادة الله. والثانية، علة فاعلية، وهى الاستعانة والتوكل ثم نقرأ للشيخ عبارته الجامعة الآخاذة التى يقول فيها : "فالقلب لا يصلح، ولا يفلح ولا يلتذ، ولا يسر، ولا يطيب، ولا يسكن، ولا يطمئن، إلا بعبادة ربه، وحبه، والإنابة إليه".(١)

من هنا نرى كيف جعل من المحبة دافعاً نفسياً قوياً وعنصراً ديناميكياً يحرك المؤمن نحو فعل الخير وتحقيق السعادة، إلى جانب نظريته فى حرية قلوب المؤمنين، لأنها أصبحت خالية من كل ما سوى الله "فالحرية حرية القلب، والعبودية عبودية القلب، كما أن الغنى غنى النفس".(٢)

ويتصل بالمحبة الرغبة النفسية فى التقرب إلى الله، لأن الذى يحب الله فإنه أيضاً يحب التقرب إليه، والمحبة أيضا ًتقتضى التقرب إلى الله بأداء النوافل بعد الفرائض، والذى يثبت محبة الله لعباده الذين يتقربون إليه حديث النوافل "فحب الله لعبده بحب فعل العبد لما يحبه الله".(٣)

والتقرب الذى يعنيه ابن تيمية هو التقرب بأداء الفرائض قبل النوافل، لا كما يظن ابن عربى الذى يصرح فى كتابه "الفتوحات المكية" بأن قرب الفرائض يتم بعد قرب الفضائل. "والنوافل تجعل الحق غطاءه وتلك تجعل الحق عينه"(٤) ، لأنه أقام نتيجته على أصل المذهب فى وحدة الوجود، بينما حديث التقرب يناقض مذهبه لأننا نفهم من الحديث "أن التقرب إليه هو المتقرب إليه بل هو غيره".(٥)

وليست المحبة الذى صاغها شيخ الإسلام فى قالبها الأخروى قاصرة على ما

---

(١) السلوك ص ١٩٤ .

(٢) ن.م ص ١٨٦ .

(٣) ن.م ١٩٤ .

(٤) ابن تيمية، جواب أهل العلم والإيمان، ص ١٣٢ .

(٥) ن.م ص ١٣٣ .

يستتبعها من لذة الرؤية لله فى الجنة، وإنما يقيم أيضاً من واقع نظريته عن الحب الإلهى جنة أخرى على الأرض فى الحياة الدنيا، فكلما زاد المرء إيماناً، كما ذاق حلاوة المحبة فيتحقق له النعيم فى الدنيا، وكأنه شبيه بما يتمتع به أهل جنات النعيم، لأن "أهل الإيمان يجدون بسبب محبتهم لله لرسوله ﷺ من حلاوة الإيمان ما يناسب هذه المحبة". (1)

وتتضح نظرية الحب الإلهى عند شيخنا فى أجل معانيها وأوضح مظاهرها، عندما يستعرض المحبة لله تعالى لذاته، فهو يشرح الحب الإنسانى - أى الحب بين البشر - ويرى أنه لابد أن تتوافر القوة الذاتية التى يدفع بها المرء عن نفسه جاذبية الغير من الناس.

ويضرب على ذلك مثلاً بحب امرأة العزيز ليوسف، فإن يوسف كان لديه من ذخيرة المحبة لله والإخلاص لله والخشية منه، ما مكنه من مغالبة جمال المرأة وحبه لها. فالمحبة إذن - وعكسها الكراهية والخصومة - بين البشر أصلها تحقيق الأغراض أو السعى فى الأذى بواسطة الخصوم. فمحبة الأصدقاء للمرء تعود إلى محبة المنافع التى تتحقق لهم منه حتى يصبح كالعبد لهم "ومن أحب أحداً لغير الله كان ضرر أصدقائه عليه أعظم من ضرر أعدائه. (2) أما الخصوم فإنهم يسعون فى الأذى والضرر، ولهذا كانت المحبة فى الأمور الدنيوية قائمة على تحقيق الأغراض، فقد خلق الله فى النفوس حب الغذاء لحفظ الأبدان وبقاء الإنسان، وحب النساء لبقاء النوع الإنسانى عن طريق التناسل، ولكن حب الله يبقى وحده "المحبوب المعبود لذاته الذى لا يستحق ذلك غيره". (3)

ويفصل فى موضوع المحبة بين الإنسان ذى الإرادة، والحيوان الذى لا إرادة له، فمحبة الإنسان - كالرجل مع المرأة - تتم بقوة الجذب بينهما وبسبب "التأثير فى

(1) مجموعة الرسائل الكبرى، ج٢، ص ١٦٣ .
(2) السلوك، ص٦٠٥ .
(3) ن.م ٦٠٧ .

المحبوب".[1] أما الحيوان، فيجب بعضه بعضا بسبب الإحسان إليه، فهو فى حقيقة محبة الإحسان، لأن النفوس مفطورة على حب من أحسن إليها.

وكذلك الإنسان، يحب الغير بسبب العطاء، أو شد الأزر، فهو فى الحقيقة لا يحب شخصاً آخر، وإنما يحب العطاء لا المعطى والنصر لا الناصر "وهذا كله من إتباع ما تهوى الأنفس، فإنه لم يحب فى الحقيقة إلا ما يصل إليه من جلب منفعة أو دفع مضرة".[2]

لهذا ينبغى التفرقة بين "المحبة الإخلاصية" المقترنة بالتوحيد والخالصة لله وحده على متابعة رسول الله ﷺ ، وبين المحبة التى تتضمن نوعاً من الشرك، وليس أصحابها متابعين للرسول.وقد سجل القرآن للفريق الأول محبتهم لله وحده وما تطوى عليه من جهاد ونية، إذ قال تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ﴾ ، ولهذا أعلنوا براءهم من الفريق الثانى الذى يشرك بالله ولا تصدر محبته خالصة من قلبه. يقول تعالى: ﴿ إِذْ قَالُواْ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُاْ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ ﴾ [الممتحنة: ٤].

كما سجل الكتاب أيضاً محبة المؤمن لله ﷻ ، ووصفه بأنه أشد حباً له من طلاب المال والرياسة فى قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾ [البقرة: ١٦٥].

ويعتز ابن تيمية بكتاب أبى طالب المكى، لأنه عرف كيف يعنونه بحيث يمكن الاستدلال من العنوان على تعرفه لطريق التوحيد فى المحبة فسمى كتابه "قوت

---

(١) ابن تيمية، السلوك ص ٦٠٩ .

(٢) ن.م والصفحة.

القلوب فى معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد".[1]

وفى مناقشة شيخنا للمتكلمين فى مسألة المحبة، يوضح خطأهم، ويستشهد بآراء الصوفية فى هذا المجال. إن بعض المتكلمين يرون أن الله لا يحب نفسه، إنما المحبة تتجه إلى طاعته وعبادته، كما أنهم ينكرون حب الله لعباده المؤمنين حيث تعنى محبته لعباده عندهم "إرادته للإحسان إليهم وولايتهم".[2] وهذا التفسير فى رأيه له صبغة جهمية لأن أول من أنكر المحبة هو الجهم بن صفوان، بينما تدل نصوص الكتاب والسنة واتفاق السلف ومشايخ الطرق من صوفية المتكلمين أمثال القشيرى والغزالى وأبى طالب المكى[3] أن الله يحب ويحب. وقد يشتط البعض من أرباب الأحوال والمقامات فيغالى فى المحبة، ويعبرون عن الوجد بالعبارة المأثورة التى يتناقلونها فيها بينهم فيدعون أنهم ما يعبدون الله شوقاً إلى جنته، أو خوفاً من ناره، ولكن للنظر إليه والإجلال له تعالى. والخطأ الذى يقع فيه هؤلاء هو أنهم يعبدون الله بلا إرادة "وتوهموا أن البشر يعمل بلا إرادة ولا مطلوب ولا محبوب، وهو سوء معرفة بحقيقة الإيمان والدين والآخرة".[4]

أما من أنكر الرؤية فى الجنة مثل ابن عقيل والجوينى، فقد أخطأ أيضاً، لأن من المتفق عليه بين سلف الأمة ومشايخ الطرق رؤية الله ﷻ فى الجنة، ويثبتون تنعم المؤمنين برؤية ربهم "وكلما كان الشيء أحب، كانت اللذة نبيلة أعظم"[5]، واستشهد ابن تيمية بما قاله الحسن البصرى فى موضوع الرؤية صلته بالشوق والمحبة "لو علم العابدون بأنهم لا يرون ربهم فى الآخرة لذابت نفوسهم فى الدنيا شوقاً إليه".[6]

---

(١) ابن تيمية، السلوك، ص ٦١٤ .
(٢) ن. م ، ص ٦٩٧ .
(٣) ن.م ، ص ٦٩٨ .
(٤) ن.م ، ص ٦٩٩ .
(٥) ن.م ، ص ٦٩٦ .
(٦) ن.م ، ص ٦٩٦ – ٦٩٧ .

ونستطيع أخيراً أن نستخلص من أفكار شيخنا التى تدور حول المحبة الإلهية، نظريته الخاصة فى الجهاد والعلاقة بينه وبين حب الله.

إن الأصل فى الجهاد هو نص الآية حيث يقول تعالى:

﴿ قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٤﴾ ﴾ [التوبة: ٢٤].

وتفسير الآية عند ابن تيمية أنها تتضمن الوعيد الشديد لمن يفل أهله وماله عن الله والرسول والجهاد فأصبح المؤمن الحق هو الذى يجعل محبة الله ورسوله ﷺ والجهاد فى سبيله فى المرتبة الأولى.[١]

ولا يترك شيخنا نظرية الحب الإلهى إلا ويدعمها بما يجعلها تنبض بمفهوم جديد بضيفه إليها فليست المحبة شعوراً سلبياً ساكناً، لكنها تنطوى على فاعلية وحركة "ومعلوم أن الحب يحرك إرادة القلب، فكلما قويت المحبة فى القلب طلب القلب فعل المحبوبات".[٢]

ولكى يصل المؤمن إلى أبلغ درجات المحبة لابد له من موالاة المحبوب، أى الله تعالى، أى موافقته فى حب ما يحب وبغض ما بغض، وتقبل المشاق فى سبيل تحقيق الأهداف فكما أن محبى الأموال والمناصب يلاقون من الأضرار الكثيرة فى طريقهم إلى مآربهم فإن المؤمن – وهو أشد حباً لله – يتقبل أنواعاً من المصاعب أشد فى سبيل إرضاء محبوبه. هذه المصاعب التى يلاقى ذروتها فى ميادين الجهاد.

والتعريف الذى ينفرد به شيخنا عن الجهاد، هو أنه "بذل الوسع وهو القدرة

(١) علم السلوك، ص ٧٥١ .

(٢) نفس المصدر، ص ١٩٢ .

فى حصول محبوب الحق ودفع ما يكرهه الحق".[1] كما يضيف إليه فى موضوع آخر بما يزيده إيضاحاً، فيرى أن حقيقة الجهاد هو الاجتهاد فى الحصول على ما يحبه الله فى الإيمان والعمل الصالح، ودفع ما يبغضه الله من الكفر والفسوق والعصيان.

التـوكـــل :

علمنا أن عماد منهج الشيخ قائم على أن "الموافق للكتاب والسنة الذى عليه سلف الأمة وأئمتها - وهو القول الموافق لصحيح المنقول وصريح المعقول.

والتوكل أيضاً من الأعمال القلبية وخواطر النفوس التى تتصل بمحبة اللهو والإخلاص له، والتوكل من المقامات المأمور بها العامة والخاصة على السواء وذلك خلافاً لما يتوهمه البعض من تخصيص هذه المقامات للعامة وحدهم لأن التوكل عندهم هو مناضلة عن النفس فى طلب القوت فربطوا بين قوت التوكل ومصالح الدنيا بينما المتوكل "يتوكل على الله فى صلاح قلبه ودينه".[2]

من هذا يرى ابن تيمية أن التوكل فى المسائل الدينية أعظم من التوكل الذى لا يطلب به إلا حظوظ الدنيا.[3]

وباب التوكل يفضى إلى مناقشة موضوع القدر الذى ينقسم فيه الشيوخ إلى فريقين: أحدهما يرى أن الأمور قد فرغ منها فلا حاجة للدعاء لأن المطلوب كان مقدراً، والثانى يذهب إلى الاعتقاد بأن التوكل والدعاء إنما هو عبادة محضة وليس الغرض منه جلب منفعة أو دفع مضرة.

والمشكلة الصعبة التى يعرضها شيخنا السلفى فى سياق تناوله لمقام التوكل تدفعه إلى استشهاد بالحديث، فهو المعول فى هذه القضية التى كانت مثار بحث

(١) علم السلوك، ص ١٩٣ - ١٩٤ .

(٢) التحفة العراقية، ص ١١ .

(٣) ن.م المصدر، ص ١٣ .

وتساؤل منذ عهد الرسول صلوات الله عليه.

يعدد الأحاديث الكثيرة المؤيدة للأخذ بالأسباب والتى يتضح منها "أن تقدم العلم والكتاب بالسعيد والشقى لا ينافى أن تكون سعادة هذا بالأعمال الصالحة وشقاوة هذا بالأعمال السيئة" (١)، وأن كون الأمور مقدرة لا ينفى ارتباطها بالأسباب المعلقة بها سواء من أفعال العباد وغير أفعالهم". (٢)

ويتخذ ابن تيمية من حديثه عن التوكل ذريعة لمهاجمة الصوفية المتواكلين بعنف، لأنهم يرفعون شعار "ينبغى للعبد أن يكون مع الله كالميت بين يدى الغاسل"؛ لأن القول بذلك يفضى إلى ترك العمل بالأمر والنهى، ويتلاشى الفرق بين الأضداد والقيم، بينما سجل ذلك الكتاب والسنة فى كثير من المواضع مثل قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ ، وقوله ﷻ : ﴿ وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۝ وَلَا ٱلظُّلُمَـٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ۝ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ ۝ وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَآءُ ۖ وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِى ٱلْقُبُورِ ۝ ﴾ وغير ذلك من الآيات.

أما السنة فإن الرسول - صلوات الله عليه - كان ينهى عن الاسترسال مع القدر، ويأمر بأداء الأفعال النافعة. ومن هذه الأحاديث ما رواه مسلم: "المؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفى كلٍّ خير. احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز، وإن أصابك شىء فلا تقل: لو أنى فعلت كذا وكذا، لكن قل: قدَّر الله وما شاء فعل، فإنَّ (لو) تفتح عمل الشيطان". (٣)

وهذا يظهر اتجاه ابن تيمية فى مقاومته للميل نحو التواكل والاستسلام للذين لم يفرقوا بين التوكل والتواكل. وكان يضع نصب عينيه، حينما وقف لهم بالمرصاد

(١) التحفة العراقية، ص ١٥ .

(٢) نفس المصدر، ص ١٤ .

(٣) نفس المصدر، ص ٢١ .

وما تؤدى إليه نتائج موقفهم على الإسلام والمسلمين، فقد اختلط الأمر على بعض السالكين حتى صاروا "معاونين على البغى والعدوان للمسلطين فى الأرض من أهل الظلم والعلو"[(١)] ؛ لأنهم لم يميزوا بين الأوامر الإلهية أو النبوية وبين القضاء والقدر وإرادة الله العامة.

فالتوكل إذن بمعناه الصحيح هو الطريق الوسط بين فريقين: أحدهما ينظر إلى جانب الأمر والنهى مع الشهادة لله سبحانه بالألوهية ولا يلتفتون إلى جانب القضاء والتوكل، وهؤلاء مع حسن نيتهم وقصدهم يغلب عليهم الضعف والخذلان بسبب تركهم للتوكل بالكلية، لأن التوكل من أسباب القوة. ولهذا قال بعض السلف: "من سره أن يكون أقوى الناس فليتوكل على الله".[(٢)]

أما القسم الثانى فإنه يذهب فى الطرق المقابل للفريق الأول - أى يشهد ربوبية الله والافتقار إليه والتوكل عليه دون التفرقة بين الأمر والنهى وبين ما يرضى الله وما يبغضه، لذلك فإن كثير من الصوفية من هذا الجانب يعطلون الأمر والنهى، كما أنهم يحتجون بالقدر على الأمر، فيخطئون مثلما فعل المشركون الذين ذمهم الله فى قوله تعالى: ﴿ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ﴾.

والقسم المحمود بين الفريقين السالفى الذكر هم الذين يستعينون بالله على طاعة ويشهدون أنه إلههم "الذى ليس لهم من دونه ولى ولا شفيع"[(٣)] وبذلك يحققـــون قوله تعالى: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ ، وقوله: ﴿ فَٱعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ ﴾ .

(١) التحفة العراقية، ص ٢٠ .

ويقصد بذلك بعض المتعاونين مع التتار اعتقاداً منهم أن حروبهم للمسلمين بقدر الله، فإذا دعوا إلى مقاومتهم بدل معاونتهم قالوا: إن هذا من القدر.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٢ .

(٣) نفس المصدر، ص ٢٤ .

الصبر والرضا :

كثيراً ما يقترن مقام الصبر بمقام الرضا، فالأول عام ومأمور به فى حق كافة المؤمنين من حيث أداء الواجبات وترك المحظورات والصبر على المصائب "وعن اتباع أهواء النفس فيما نهى الله عنه".(١)

ولكن الرضا أخص من الصبر لأنه يعنى الرضا فى كل الأحوال والكف عن الشكوى وقبول النوازل بنفس راضية، وهو مقام لا يقدر على سلوكه إلا القلة من أصحاب السلوك.

ولاقتران الصبر بالصلاة فى الكتاب يعنى - كما يرى ابن تيمية - أن العقيدة الدينية تستلزم العمل والعمل يتطلب الصبر. والعمل هنا لا يقتصر فقط على أداء الصلاة، وإنما يتعداه إلى الجهاد وطلب العلم وكلها تحتاج إلى الصبر الذى عرفه على بن أبى طالب ﷺ بقوله: "ألا إن الصبر والإيمان بمنـــزلة الرأس من الجسد فإذا انقطع الرأس بأن الجسد"، ثم رفع صوته فقال: "ألا لا إيمان لمن لا صبر له".(٢)

ويذهب شيخنا السلفى فى تحليله للصبر إلى القول بأن الصبر عن المعاصى أكبر درجة وأشد معاناة من الصبر على المصائب، فالأول هو صبر المتقين أولياء الله، ويستشهد فى هذا الترجيح بقصة يوسف عليه السلام لأن محبته لامرأة العزيز وتفضيله السجن على المعصية أعلى درجة عند الله من صبره على ظلم اخوته، ولهذا عظمة القرآن لموقفه الأول بقول الله تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾ ، ولهذا أيضاً قال سهل التسترى: "أفعال البر يفعلها البر والفاجر ولا يصبر عن المعاصى إلا صديق".(٣)

---

(١) التحفة العراقية، ص ٢٧ .

(٢) التحفة العراقية، ص ٢٨ .

(٣) جواب أهل العلم والإيمان، ص ٢١ .

أما الرضا فهو "الصبر الجميل"؛ لأنه صبر بلا شكوى[1] ، كما أن الرضى ارتقاء من مقام الصبر؛ "لأن الرضا جنة الدنيا ومستراح العابدين وباب الله الأعظم".[2]

يقول تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا۟ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ سَيُؤْتِينَا ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَرَسُولُهُۥٓ ﴾ .

ويفسر ابن تيمية هذه الآية بأنها تتضمن الأمر بالرضا والتوكل، أى التوكل قبل وقوع المقدور والرضا به بعد وقوعه".[3]

وقد مضى بنا الحديث عن مرتبة الصبر الذى عده الخليفة الرابع من سمة المؤمنين جميعاً ولكن لصعوبة مقام الرضا ودقة الفارق بينه وبين الصبر اختلف العلماء والمشايخ من أصحاب الغمام أحمد فيم إذا كان الرضا بالقضاء واجب أو مستحب، أى أن الموضوع دخل فى دائرة الأبحاث الفقهية أيضاً. فإذا كان واجباً أصبح من أعمال المقتصدين وإذا كان مستحبا فيكون حينئذ من أعمال المقربين. ولهذا فإن النبى ﷺ قال لابن عباس: "إن استطعت أن تعمل لله بالرضا مع اليقين فافعل، فإن لم تستطع فإن فى الصبر على ما تكره خيراً كثيراً".[4]

ولئن كان الرضا من أعمال القلوب، إلا أن الحمد هو المعبر عنه، حتى فسر البعض الحمد بالرضا، "ونبينا ﷺ هو صاحب لواء الحمد، وأمته هم الحمَّادون الذين يحمدون الله على السراء والضراء".[5]

---

(١) السلوك، ص ٦٦٦ .

(٢) جواب أهل العلم والإيمان، ص ٢٤.

(٣) التحفة العراقية، ص ٢٦ .

(٤) نفس المصدر، ص ٢٩ .

(٥) نفس المصدر، ص ٢١ .

الفرح والسرور بدل الحزن والهم :

يستشهد ابن تيمية بالحسن البصرى كثيراً، ويأتى بنصوص متعددة للبرهنة على آرائه ولكنه اتخذ موقفاً مخالفاً عند حديثه عن الحزن. وأميل إلى القول بأن طابع الحزن على الإمام التابعى الكبير كان موقفاً شخصياً محضاً، ذلك لأنه وهو العالم الفقيه لا شك قد أحاط بالآيات والأحاديث التى تحض على الصبر والتمسك ولكن تفسير ظاهرة الحزن عنده غلبت تيار الحزن العام الذى جرفه، فقد صاحب مقتل عثمان والفتن بين على وعائشة وعلى ومعاوية ﷺ ثم مقتل الحسين وثورات الخوارج، وموقعة الحرة فى المدينة، وعاصر الحجاج الثقفى فى ذروة جبروته وتعسفه. فربما كان مرد حزنه يرجع إلى الضعف الإنسانى الذى تضعضع تحت هذه الضربات المتلاحقة. ومن المحتمل أنه رأى العلاج فى هذا الموقف. كان يود أن يلفت نظر المسلمين الذين دفعتهم الفتوحات إلى الإكثار من الأموال والنهم والإقبال على الدنيا، وكأنه بحزنه الشديد لا يعود إلى الضعف الإنسانى الشخصى الفردى فحسب، بل حاول به دعوة بنى أمية الذين انتشوا بانتصاراتهم وفرحوا بامتلاكهم زمام الأمور فأراد أن يذكرهم بمسئوليتهم عن الأحداث السابقة التى كان لهم فيها يد بلا شك، منذ أصبح الملك وأزالوا الخلافة الراشدة.

نستطيع أن نفسر حزنه إذن بأنه موقف خاص إزاء الأحداث من حوله، تشكل بسبب عاملين والطبيعة الإنسانية لشخصيته تحت ضربات الموجعة المتلاحقة كما أسلفنا، ثم هو فضلاً عن ذلك دعوة الحد من غلاء النشوة والفرح بالدنيا.

إن موقفاً كهذا يذكرنا بموقف آخر عكسى، وإن كان يفصل نحو ستة قرون، ونقصد به موقف ابن تيمية تجاه الغزو التتارى الذى أعقب الحروب الصليبية، حيث تلاحقت أمواج العداء والتربص بالمسلمين ونزلت بهم النوال، وحفت بهم الكوارث من كل جانب، إنها لم تفعل نفس أثر الأحداث فى القرن الأول فى نفس شيخ البصرة، ولكنها حفزت فيه روح النضال بينما كانت الأحوال تزداد سوءاً، وتدفع

إلى اليأس والقنوط، وهنا وجه العجب والدرس المستفاد فى أحوالنا المعاصرة!

وليس من العسير أن نتصور سبب اختلاف موقف كل منهما فقد كان الإمام التابعى يخشى على المسلمين من مظاهر الزهو ودوافع الإكثار من متع الدنيا فى وقت تزدهر فيه أحوالهم فخشى أن يتم ذلك كله على حساب الإسلام الذى عاصر أسلافه الأوائل وراعه الاختلاف بين هؤلاء وأولئك، فأراد أن يذكر الناس من حوله بطريقة السلف فى الحياة ونظراتهم للقيم الإسلامية الرفيعة.

أما إذا نظرنا إلى الأحوال فى عصر ابن تيمية لوجدنا عوامل ضعف المسلمين، وتكالب الصليبيين عليهم ثم استهدافهم للغزو التتارى الكاسح، أدت إلى وقوف ابن تيمية مناهضاً لكل أسباب الهزيمة، ومنها الاستسلام للحزن وشيوع روح الاستسلام.

إن حزن البصرى كان ضرورياً لأنه كان المعبر عن اختلاف أحوال المسلمين، وكان دحض ابن تيمية لروح الحزن أمراً لازماً لكى لا يدفع الحزن المسلمين إلى اليأس والقنوط!

لقد أعلن الشيخ أن سبب الهزائم ترجع ضمن ما ترجع إلى إحجام المسلمين عن الجهاد، مستشهداً بالآيات، "وقد أخبر تعالى أنه من يتولى عن الجهد بنفسه أو عن الإنفاق فى سبيل الله استبدل به".[1] ويعقد المقارنة بين ظروف عصره والهزيمة التى أصابت المسلمين يوم أحد.

أما الحزن أو مقام الحزن الذى تمسك به الصوفية، فقد يؤدى إلى انهيار المعنويات والاستسلام لليأس والقنوط مستنكراً موقف كثير من المسلمين الذين يجزعون وينوحون بينما هم مأمورون "بالصبر والتوكل والثبات".[2]

---

(١) الفتاوى، ج١٨، ص٢٠٢.

(٢) نفس المصدر، ج١٨، ص٢٩٥.

والحق أن الصوفية حاولوا ربط الحزن الذى غرقوا فيه بالسلف الأوائل من البكائين، ولكن الدراسة تثبت أنه لا صلة بينهما فالبكاءون - كما تذكر المصادر التاريخية - هم الذين لم يقدروا على التحمل فى غزوة تبوك، فبتولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزناً على ألا يجدوا ما ينفقون كما تذكر الآية، وهم جميعاً اشتركوا فى معارك الجهاد لأن الطابع العام وقتئذ هو الجهاد فى سبيل الله تعالى وحرص المسلمين على الاشتراك فيه بل أنهم كانوا يخوضون المعارك أملاً فى تحقيق إحدى الحسنيين الشهادة أو الحياة العزيزة الكريمة، فاصطلاح البكائين أطلق أول الأمر على هؤلاء الصحابة الذين وصفتهم الآية وكانوا حريصين على الاستمرار فى القتال لولا أعذارهم التى منعتهم وبكوا من أجل ذلك، ولكننا نجد ظاهرة البكاء أخذت تتسع فيما بعد وحاولا لصوفية تبرير الأحزان التى غرقوا فيها.

لقد عرف البكاؤون أيام النبى ﷺ ، وقـــام كتاب التراجم بالتأريخ لهم، فمنهم سالم بن عمير ابن ثابت بن نعمان الذى شهد بدرا وأحداً والمشاهد كلها مع الرسول ﷺ ، وتوفى فى خلافة معاوية[١] ، ومنهم عبد الرحمن بن كعب المازنى الأنصارى الذى شهد بدراً ومات سنة ٢٤هـــ.

ولكن المعروف أن البكاء - كتعبير عن التأثير الشديد - لم يعترض عليه الرسول ﷺ ولم ينه المسلمين عنه فإن "ما كان من العين فمن الله تعالى ومن الرحمن وما كان من اليد واللسان فمن الشيطان".[٢]

ونجد ظاهرة البكاء تتكرر بصورة عامة حين انتقل الرسول صلوات الله عليه إلى الرفيق الأعلى. وفى المواقف التى تعود بذاكرة المسلمين إلى الوراء أيام حياته. فقد حدث مرة أن أثار أشجاهم بلال مؤذن الرسول ﷺ حين أذن لعمر لما دخل الشام فأبكى سامعيه جميعاً بما فيهم عمر بن الخطاب.[٣] ولئن كان البكاء يعبر عن رقة

(١) ابن عبدالبر، الاستيعاب، ق٣، ص ٥٦٧ .

(٢) نفس المصدر، ص ١٠٥٦ .

(٣) الاستيعاب، ص ١٨١ .

القلب – كما قلنا – فإن هناك فرق بين الانفعال المؤقت الذى يؤدى إلى التعبير عنه بقطرات الدموع، وبين الحزن المقيم الذى يضفى طابع التشاؤم والانقباض النفسى، كما فعل الصوفية المتأخرون خطأ، لأن الرسول ﷺ لم يكن من طبعه الحزن – بل العكس – كان متفائلاً لا يتطير.[١]

لهذا فإن ابن تيمية يقاوم مظاهر الإغراق فى الحزن؛ لأن الحزن لم يأمر به الله ولا رسول الله صلوات الله عليه.[٢]

الفناء الصحيح بدلاً من فناء الصوفية :

إن أخطر النظريات التى تعرض لها الصوفية وأدخلوها فى مقامتهم هى نظرية الفناء أو مقام الفناء. وقد دار حول هذا المقام أصحاب وحدة الوجود وأقاموا عليه مذهبهم كما جذب اهتمام أهل السنة من الصوفية وأمعنوا النظر فيه وتحليله، واستخدموا اصطلاحات الجمع والفرق والسكر.. الخ. ولم يفت بعض الدارسين للتصوف الإسلامى من المستشرقين إيجاد العلاقة بينه وبين النرفانا الهندى أثناء عرضهم لمنهج التأثير والتأثر.

وفرضت هذه الخواطر النفسية العميقة نفسها على علماء الإسلام، كما لم يجد شيخنا السلفى مناصاً من تحليلها ودراستها. إنه لم يحاول إيجاد الصلة بين الفداء وبين الآيات القرآنية، كما فعل مثلاً الصوفى السلفى الهروى الأنصارى، ولم يسلك طريقة الغزالى أيضاً ولكنه وضع نصب عينيه تطبيق قاعدته المنهجية المعروفة عنده، أى المطابقة بين النصوص وبين الموضوع الذى هو بصدد دراسته مستخدماً معلوماته الوفيرة فى التاريخ وإطلاعها الواسع على المصادر المختلفة.

فمن الناحية التاريخية – عند المقارنة بالسلف الصالح – فإن أكابر الأولياء كأبى

---

(١) ابن عبد البر، الاستيعاب، ق١، ص ١٨٥ .

(٢) ابن تيمية، كتاب علم السلوك، ص ١٦ .

بكر وعمر والمهاجرين والأنصار لم يقعوا فى الفناء الذى اختلط معناه عند الصوفية المتأخرين ويعنى به مقام الفناء الذى يحدث فى غيبة العقل بحيث لا يميز الصوفى بين ما يرد على القلب من أحوال الإيمان ويضطرب فى تمييزه "يظن أنه هو محبوبه".(١)

وعلى هذا فإن عصر الصحابة كان خالياً من أحاسيس وخواطر الغشيان أو الطعن أو السكر أو الفناء أو الوله أو الجنون - وهنا نرى ابن تيمية لا يتقيد بالفروق الدقيقة لكل من هذه الأحوال والمقامات على حدة التى وضعها أهل التصوف. ويرجع نشأة هذه الظواهر إلى بعض التابعين من عباد البصرة "فإنه كان فيهم من يغشى عليه إذا سمع القرآن. ومنهم من يموت كأبى جهير الضرير. وزراره بن قاضى البصرة".(٢)

وهذا الفناء فى مدلوله - كما يرى شيخنا - ينبغى أن يوجه الباحث إلى إنه ليس دليلاً على كمال المحبة قوة درجات اليقين والإيمان لأنه لو كان كذلك لعرفناه عند الصحابة فضلاً عمن فوقهم من الأنبياء.(٣)

ويقسم ابن تيمية الفناء إلى ثلاث درجات، أو أنواع :

الأول : وهو "الفناء عن إرادة ما سوى الله"، بحيث لا يحب ولا يعبد إلا الله كما لا يتوكل إلا عليه عز وجل. هذا فى علاقة العبد بربه. وكذلك فى توافقه مع محبة الله لمخلوقاته فيحب منها ما يحبه الله ويبغض ما يبغضه؛ "فكمال العبد أن لا يريد ولا يحب ولا يرضى إلا ما أراده الله ورضيه وأحبه".(٤) هذه المرتبة للفناء تحقق عند الأنبياء والأولياء الكاملين.

(١) السلوك، ص٢١٩ .

(٢) نفس المصدر، ص٢٢٠.

(زرارة بن أوفى قاضى البصرة: كان على قضاء البصرة. من العباد مات قبل ابن سيرين فى أول قدوم الحجاج العراق فى ولاية عبد الملك بن مروان وذلك أنه أمهم بالبصرة فى مسجد بنى قشير صلاة الغداء فلما بلغ "فإذا نقر فى الناقور" خر ميتاً. المصدر: ابن حيان، مشاهير علماء الأمصار، ص٩٥-٩٦.

(٣) السلوك، ص٢٢٠ .

(٤) نفس المصدر، ص٢١٨ .

الثانى : فهو "الفناء عن شهود السوى"، وسببه هو انجذاب كثير من السالكين إلى ذكر الله، وعبادته ومحبته، فلا يشهدون ولا يشعرون بغير الله، بحيث يتفق مع حالة أم موسى عليه السلام، حيث فرغ قلبها إلا من ذكر موسى كما يقول تعالى: ﴿ وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا ﴾، وهكذا يستغرق صاحب الفناء من هذه الدرجة بدافع الحب أو الخوف أو الطلب فإذا زاد فى انجذاب قلبه واستغراقه أصبح غائباً "بمشهوده عن شهوده وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته حتى يفنى من لم يكن - وهى المخلوقات - ويبقى من لم يزل، وهو الرب تعالى المنفرد بالخلود والبقاء ".[1]

وتصبح العلاقة عكسية بين قوة الجذب والوجد وبين صاحب هذه الدرجة من الفناء فيضعف إذا قويت ويزداد ضعفاً كلما قويت درجة فنائه حتى يضطرب تمييزه فلا يفرق بين نفسه وبين محبوبه. ويمكن تصور هذا المعنى الذى يريد الشيخ تصويره إذا ما افترضنا رجلاً ألقى بنفسه فى اليم ففعل محبه مثله فلما سأله عن السبب أجاب: "غبت بك عنى فظننت إنك انى".[2] هذا النوع من الفناء للقاصدين من الأولياء الصالحين.

بقى النوع الأخير من الفناء الذى يرى الشيخ بأنه بالواقعين فى الحلول والاتحاد لأنهم لا يفرقون بين الرب والعبد.

ومعنى الفناء عندهم هو رؤيتهم الله هو الوجود "وإنه لا وجود لسواه، ولا به ولا بغيره".[3] والفرق بين أصحاب وحدة الوجود الذين يتمسكون بالفناء بهذه المرتبة وبين الشيوخ المتقين فى قول أحدهم: "ما رأى غير الله أولاً انظر إلى غير الله ونحو ذلك".[4] فإنهم باستغراقهم فى عبوديتهم لله تعالى لا يرون خالقاً ولا مدبراً

---

(١) السلوك، ص٢١٩ .

(٢) نفس المصدر ، ص٢١٩ .

(٣) نفس المصدر ، ص٣٤٢ .

(٤) نفس المصدر، ص ٢٢٢ .

غيره وتفرغ قلوبهم من المخلوقات سواء بالحب لها أو الخوف منها أو الرجاء فيها، بل أنهم أيضاً لا ينظرون إلى المخلوقات جميعاً إلا بنور الله فترى أحدهم "بالحق يسمع وبالحق يبصر وبالحق ينطق وبالحق يمشى"، ولهذا فإن قلوبهم هى حقاً قلوب المسلمين الحنفاء الموحدين. وليس مرادهم كما يزعم الحلوليون وأصحاب وحدة الوجود من أن ما يرونه بأعينهم من المخلوقات هو رب السماوات والأرض.[1]

إن التعريف الصحيح إذن للفناء، وهو الذى يستخرجه من قوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴾ ، فهو القلب السليم مما سوى الله، أو عبادة الله، أو إرادة الله، أو محبة الله وهى جميعاً عند ابن تيمية ذات معنى واحد".[2]

الأذكار الصحيحة :

من الواضع أن شيخنا عندما يعرض لآرائه فى التصوف، يحرص على التفرقة بين ما جاءت به السنة وبين ما يدخل فى نطاق البدع.

ولئن دل الكتاب والسنة وآثار السلف على أن ذكر الله ودعائه توضع فى مرتبة سائر العبادات فإنه ينبغى الاعتماد على الحديث الصحيح: "أفضل الكلام بعد القرآن أربع وهن من القرآن: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، لا يضرك بأيهنَّ بدأت".[3] يقول ابن تيمية: "وأقل ذلك أن يلازم العبد الأذكار

---

(١) السلوك، ص ٢٢٣ .

(٢) نفس المصدر، ص ٢١٩ .

ومن الملاحظ أنه يعتمد كأحد المراجع الذى يستند إليها على كتاب (كتاب الذكر) لابن أبى الدنيا و(عمل اليوم والليلة). لابن السنى ٢٨٠-٣٦٤هـ وقد سبقه النووى فى كتاب (الأذكار). ولابن تيمية كتاب (الكلم الطيب فى أذكار النبى صلى الله عليه وسلم) ولتلميذه ابن القيم كتاب (الوابل الصيب من الكلم الطيب) وكل هذه الكتب تلتزم بنفس المنهج من حيث التقيد بالأذكار التى كان يرددها الرسول صلى الله عليه وسلم، وعلمها لصحابته. إن ظهور هذه المؤلفات التى تتقيد بالسنة كان بمثابة حركة رد فعل لما نشره الصوفية من أذكار.

(٣) نفس المصدر، ص ٥٥٣.

المأثورة عن معلم الخير وإمام المتقين ﷺ ".[1]

وأتت النصوص القرآنية أيضاً بالذكر تام مفيد، لا بالاسم المفرد.

فالمعنى الأول مثل: ﴿ تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ ﴾ ، ﴿ سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ ، ﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ ﴾ .

ولكن الذكر بالاسم المفرد الذى لهج به بعض المتأخرين غير مشروع فى كتاب أو سنة أو أحد من السلف.

ولكن الشيخ يدافع عن "الشبلى" الذى كان مغلوباً فى حاله الذى كان يردد فيها: "الله، الله" إذا كان يخشى إذا ما نطق بالشهادة أن يموت بين النفى والإثبات[2] إذا كان يصاب بأحوال الجنون ويوضع بسببها بالمارستان أحياناً ولكنه لا يجوز الاقتداء بالشبلى لما غلب عليه من قوة الوجد وغلبة الحال عليه. كذلك له عبارات من هذا القبيل يعذر عنه ويؤجر عليها. فالصحيح أنه حتى مع افتراض موته لفظى النفى والإثبات فإن العبرة بالنية.

وأورد ابن تيمية الشبهة التى التبس بسببها على بعض الصوفية معنى الآية التى يتخذونها ذريعة لترديد الاسم المفرد فى قوله تعالى : "قل: الله ثم ذرهم"، فإن تفسير الآية القرآنية بتمامها هى أن الله أنزل الكتاب الذى جاء به موسى، فهذا كلام تام وجملة اسمية مركبة من مبتدأ وخبر، وحذف الخبر منها لدلالة السؤال على الجواب.[3]

أما تكرار لاسم المفرد "الله" فإنه لا يعبر عن الإيمان، لأن أهل الملل والنحل على اختلاف معتقداتهم، وليس المسلمين وحدهم - يذكرون الاسم مفرداً، ولا

---

(١) ابن تيمية، السلوك، ص ٦٦٠ .

(٢) نفس المصدر، ص ٥٥٧ .

(٣) نفس المصدر، ص ٥٥٩ .

يضمرون بذلك التوحيد الإقرار بالله، والدليل القوى على عدم مشروعية ذكر الاسم المجرد أنه "لا يحصل بذلك امتثال أمر ولا حل صيد ولا ذبيحة ولا غير ذلك".(١)

والغالب على طريقة معالجة الشيخ السلفى على هذا الموضوع هو اتخاذ موقف المجادل مع الصوفية لبيان خطئهم ثم يذهب إلى بعد من هذا لأنه يحس خطورة ترديد الاسم المفرد الذى يقال بكلمات أخرى مثل "هو" أو "إلا هو إلا هو" لأن معناه غامض ويحتمل عدة دلالات، بل قد يقصد مردده الوجود المطلق "ويسرى فى قلبه وحدة الوجود".(٢)

ويوسع الشيخ دائرة ذكر الله تعالى، فهى ليست قاصرة على الأذكار التقليدية، فيقول: "ثم يعلم، إن كل ما تكلم به اللسان، وتصوره القلب، مما يقرب إلى الله من تعلم علم وتعليمه، وأمر بمعروف ونهى عن منكر فهو من ذكر الله".(٣)

كيف تتحقق السعادة ؟

إن من السمات البارزة لتفسير شيخنا الوجدانى للنصوص، هو تأكيده للهيمنة الإلهية.. من هنا تنبثق نظرية السعادة عنده فيقول "إن سعادة العبد فى كمال افتقاره إلى ربه واحتياجه إليه" (٤) ؛ إذ لما كانت حقيقة العبد قلبه وروحه، فإنه لا صلاح لها إلا "بإلهها، وهو الله الذى لا إله إلا هو فلا تطمئن فى الدنيا إلا بذكره، وهى كادحة إليه كدحا فملاقيته ولابد لها من لقائه ولا صلاح لها إلا بلقائه".(٥)

---

(١) السلوك، ص ٥٦٢ .
(٢) نفس المصدر، ص ٥٦٥ .
(٣) نفس المصدر، ص ٦٦١ .
(٤) ابن تيمية، مجموعة فتاوى، ج١، ص٥٠ .
(٥) نفس المصدر، ص ٢٦ .

ويصبح مصدر السرور الدائم هو الإيمان بالله تعالى، أما السرور بغير الله فلا يدوم لأنه ينتقل من شخص إلى شخص، كما يتحول السرور أحياناً إلى مصدر للأذى والضرر تبعاً للعلاقات بين الناس. أما الإيمان بالله ومحبته، وإجلاله، فهو مصدر غذاء الإنسان وقوته، ويلحق بالإيمان العبادة والعمل الصالح، ويتعرض ابن تيمية لرأى المعتزلة القائل بأن العبادة تكليف ومشقة، أو أنها تخالف مقصود القلب بغرض الامتحان والاختبار أو لأنها تصبح سبباً للأجر، ويرفض فكرة المشقة والتكليف مبرهناً على ذلك بالآيات القرآنية وكلام السلف، وهى كلها لا تصف الإيمان والعمل الصالح بأنه تكليف، بل العكس، فإن التكليف الوارد بالآيات ورد فى موضع النفى كقوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ ، ﴿ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ ﴾ ، ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ﴾ ، وتفسيره لهذه الآيات، وإنه وإن تضمنت التكليف إلا أن هذا التكليف بقدر الوسع والاستطاعة "لا أنه يسمى جميع الشريعة تكليفاً".[1]

وهذا فإن الشيخ فى عرضه لمبحث السعادة، يجعل السعادة فى قمتها تتمثل فى تحقيق العبودية التامة لله ﷻ واعتبار الشريعة – وهى هنا بمعنى العبادات والأعمال الصالحة – مصدراً لها فإن "غالبها قرة العيون، وسرور القلوب، ولذات الأرواح، وكمال النعيم، وذلك لإرادة وجه الله والإنابة إليه، وذكره، وتوجه الوجه إليه، فهو الإله الحق الذى تطمئن إليه القلوب".[2]

معنى هذا فى رأيه، أن يعبد الله ويحب لذاته، لا لجلب منفعة أو لدفع مضرة، لأن هذا النوع الثانى من الحب يتعلق بتحقيق غرض، فإذا تسامى العبد فى تحقيق نوعية هذه المحبة بحيث تصبح لله وحده، أصبح بوسعه تحمل المشاق والآلام التى يكابدها، لأنه يعانيها فى سبيل خالقه تعالى الذى يحبه لذاته فحسب متقبلاً برحابه

(١) ابن تيمية، مجموعة فتاوى، ج١، ص ٢٦ .

(٢) نفس المرجع، ص ٢٦ .

صدر ما يصادفه من ألوان الجهد، لا التى يصبر عليها إيماناً منه بالمشيئة الإلهية الكونية، كأنواع المصائب من أمراض وكوارث وغيرها فحسب، بل إنه يسعى بنفسه فى ميادين محفوفة بأنواع من الصعوبات يجتازها العبد الذى يبتغى السعادة بإرادته واختياره، كطلب العلم، والجهاد، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

إن هذا التصور للسعادة قد تحقق للشيخ نفسه، إذا حول كل أنواع المشقة التى لاقاها من خصومه من اضطهاد وسجن ووضعها فى هذا النسق النظرى، فأسقط من حسابه تصور السعادة كمرادفة للمتع الحسية أو حتى النفسية، بل أضاف جديداً إذ أن السعادة فى نظره - وتطبيقاً لنظرته الخاصة - تتحقق بالإيمان بالله ﷻ والعمل فى سبيله.

مما تقدم يمكن تفسير قوله عندما سجن: "إن سجنى خلوة، وقتلى شهادة" (١) وقوله: "إن فى الدنيا جنة لن يدخل جنة الآخرة من لم يدخلها" (٢)، ويعنى بذلك خلجات القلب المغتبط بالإيمان!

وبعد، فقد رأينا مما سبق كيف انفرد ابن تيمية فى شرحه للنصوص بعدة خصائص، منها ما نجده فى هذا المزج الفريد بين النص والعقل. ثم عرضه للمضمون الوجدانى للإسلام مستخدماً النصوص دون أن يسلك هو نفسه طريق الصوفية، فلم يتخذ موقفاً سابقاً باختياره للتصوف منهجاً - كما فعل الغزالى مثلاً - فظل محتفظاً لنفسه بحق المناقشة والنقد. وبينما نجد الغزالى يدافع عن قضية التصوف، لأنه هو نفسه اتخذ الطريق الصوفى سبيلاً للتوصل إلى اليقين ومعرفة الله، فإن شيخنا السلفى لم يلتزم بمنهج الصوفية بل عده ليس كافياً للتوصل إلى اليقين. وهنا برزت نظريته عن ضرورة اقتران النظر بالعمل ما مر بنا عندما استعرضنا موقفه إزاء المتكلمين.

---

(١) من مقدمة محنة شيخ الإسلام ابن تيمية، ص١ .

(٢) ابن القيم، مدارج السالكين، ج١، ص ٤٥٤ . (وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية - قدس الله روحه - يقول: إن فى الدنيا جنة من لم يدخلها لم يدخل جنة الآخرة).

وهذا يرجع إلى نظريته عن المعادلة والموازنة"، التى استطاع بها أن يعرف الجوانب الصحيحة فى الآراء والمذاهب، فيأخذ بها ويلفظ الخاطئ منها، فهو إذن لا يدافع عن رأى خاص، أو يتخذ موقفاً شخصياً، وإنما يسترشد بالبراهين والأدلة من واقع الكتاب والسنة ثم آراء الإسلام على مدى العصور - فقائهم ومحدثيهم بل متكلميهم أيضاً.

ولهذا فقد أطل شيخنا على التراث الإسلامى بفكر واع، وقلب متفتح وروح مخلصه فجاء نتاجه فريداً فى نوعه. وإلا فكيف تفسر تحليقه فى أجواء "الروح" وغوصه فى أعماق "الوجدان" وانتقاله فى رحاب الصور القرآنية الرائعة الجمال، التى تتناول الإخلاص والمحبة واليقين، وغيرها من المعانى التى تستأثر بنفس الشيخ، وتجعل روحه أكثر شفافية بحيث تطغى على الجوانب التى عرفها عنه الباحثون، وأقرها له المؤيدون والخصوم، ونعنى بها نبوغه فى علوم الحديث، والفقه، والتفسير، وغيرها من نواحى الفكر الإسلامى.

خاتمة

من هذا نستخلص أن ابن تيمية اتخذ موقف المؤيد للاتجاه الروحى فى الإسلام، ولم ينكر هذه المعانى العميقة التى أرشدنا إليها فى الكتاب والسنة، وأن من يقرأ له هذه التفسيرات الذوقية للنصوص القرآنية يراه شبيهاً بالصوفى الذى يتدرج فى أحواله ومقاماته.

ولكن ليس معنى هذا أن نعد ابن تيمية من الصوفية فإن هذا أبعد ما يمكن عن الحقيقة. كل ما هنالك أنه تأثر بالتيار الصوفى العنيف حوله، ولما حاول أن ينأى عن صوفية وحدة الوجود ويتحدث عن ما رآه من مآخذ فى التصوف السنى، واضطره ذلك إلى الخوض فى الموضوع بأسلوب القوم فظهرت هذه النـزعة فى كتاباته.

وقد نأخذ على شيخنا أنه لم يستطع التخلص من تأثير الصوفية، وكان الأجدر به إنكار التصوف بكافة مظاهره، ومختلف أشكاله إنكاراً تاماً، لأنه فى حديثه عن نشأته وتطوره، أقرنه بالبدع، شأنه شأن علم الكلام، الذى كره السلف الخوض فيه. فكيف يعده ابن تيمية من قبيل البدع ثم يعود فيتحدث فى هذه الموضوعات التى خاض فيها الصوفية، وكأنه يوافقهم على نظرياتهم، ولا سيما وأنه أقر جانب التصوف الذى سماه بالتصوف المشروع؟

إننا أمام هذه التساؤلات نرى أن التفسير الذى يمكن قبوله هو أنه بدراسته العميقة للآيات القرآنية والأحاديث، لم ينكر أنها تتضمن هذه الاتجاهات الوجدانية لاسيما أننا نلاحظ تقديمه القرآن كدليل للنظر والسلوك.

ويتضح نظرته للصفات الإلهية، أنه أقام استدلالاتها العقلية على أساس القرآن،

وقرن فيه بين منهجى النظار وأهل الإرادة لأنه لا ينبغى فى رأيه أن ينفك أحدهما عن الآخر.

إنه لم ينكر التصوف فى عصره كمنهج للتصفية والتقرب إلى الله إذا ما اتفق مع المشروع، ولهذا استهوته نظريات أهل السنة والجماعة التى خلت من شوائب الحلول والوحدة.

يمكن القول إذن بأنه رأى الاتجاه الصوفى من حوله قد استأثر باهتمام المسلمين وسيطر على شيوخهم والجماهير الغفيرة منهم فأراد أن ينبه إلى العناصر الأجنبية فيه، وأن يقيم بدلاً منه منهجاً للتفسير الوجدانى يتطابق مع الأصول الإسلامية. وقد نجح ابن تيمية فى أداء هذا الدور.

المراجـــع

(أ)

- الإسلام بين أمسه وغده، د. محمود قاسم.
- الأنساب، السمعانى.
- إنتاج المستشرقين وأثره فى الفكر الإسلامى الحديث، مالك بن نبى.
- الإسلام على مفترق الطرق، محمد أســـد.
- الأسماء والصفات للبيهقى.
- ابن تيمية ليس سلفياً، محمد عويس.
- الإسلام والغرب، روم لاندو ترجمة منير البعلبكى، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٢م.
- أصالة الفكر العربى الإسلامى فى مواجهة الغزو الثقافى، أنور الجندى.
- ابن عربى، آسين بلاسيون.
- اربح البضاعة فى معتقد أهل السنة والجماعة، على بن سليمان آل يوسف.
- أسد الغابة فى معرفة الصحابة، ابن الأثير، ط. جمعية المعارف.
- ابن تيمية المصلح الاجتماعى، أحمد الغسيرى.
- الإسلام والحضارة، محمد كردى على.
- ابن تيمية، عبد العزيز الراعى.
- أحمد بن حنبل والمحنة، ولتر باتون.

(ب)

- الإســـلام بين أمسه وغده، د. محمود قاسم.
- البداية والنهاية، ابن كثير.
- الإبانة، أبو الحسن الأشعرى.
- بغية المرتاد، ابن تيمية.
- بيان صحيح المنقول وصريح المعقول، ابن تيمية.

(ت)

- تأويل مختلف الحديث، ابن تيمية.
- التعريف بابن تيمية، الشيخ محمد أبو زهرة.
- تاريخ الدولة العباسية، د. جمال الدين الشيال.
- التحفة العراقية، ابن تيمية.
- التلويحات اللوحية والعرشية، السهروردى.
- ترجمان الأشواق، ابن عربى.
- التوسل والوسيلة، ابن تيمية، تحقيق: محيى الدين شاهين، ط. المطبعة المنيرية، ١٣٧٣هـــ.
- تهذيب الأسماء واللغات، النووى.
- تفسير القرطبى، ط. الشعب.
- تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلانى.
- تاريخ ابن عساكر، ابن عساكر.
- تفسير الطبرى، ابن جرير الطبرى.
- التلمود، شمعون يوسف مويال، ط. العرب، القاهرة، ١٩٠٩م.
- التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق، د. زكى مبارك.

- تاريخ اليعقوبى، اليعقوبى.
- تلبيس إبليس، ابن الجوزى.
- توحيد الألوهية، ابن تيمية.
- التصوف، ابن تيمية.
- تاريخ بغداد، الخطيب البغدادى.
- تاريخ الدولة العربية، فلهوزن.
- التعريف لمذهب أهل التصوف، الكلاباذى.
- تاريخ الفلسفة، ديبور.
- تاريخ الأدب فى إيران، براون.
- تذكرة الحفاظ، الذهبى.
- التنبيه والأشراف، السعودى.
- تجارب الأمم، ابن مسكويه.

(ث)

- الثقافة الغربية فى رعاية الشرق الأوسط، د. سارطون.
- الآثار الباقية، البيرونى.

(ج)

- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية.
- جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر القرطبى.
- جامع العلوم والحكم، ابن رجب.
- الجرح والتعديل، أبو حاتم الرازى، ط. الهند، ١٣٧١هـ/١٩٥٢م.
- جلاء العينين فى محاكمة الأحمدين، ابن لوسى.

(ح)

- إحياء علوم الدين، الغزالى.
- حياة شيخ الإسلام ابن تيمية، الشيخ محمد بهجة البيطار.
- الحيدة، عبد العزيز المكى.
- الحضارة الإسلامية، فون كريمر.
- الحسن البصرى، د. إحسان عباس.
- حلية الأولياء، أبو نعيم.
- الحضارة الإسلامية، المودودى.

(خ)

- الخطط، للمقريزى.
- خطط الكوفة، ماسنيون.
- خلق أفعال العباد، البخارى، ط. دلهى، الهند، ١٣٠٧هـ.

(د)

- دائرة المعارف الإسلامية، ماسينون.
- الدولة عن ابن تيمية، محمد المبارك.
- الدراسات العربية والإسلامية، فى جامعات ألمانيا، رودى بارت، ترجمة: مصطفى ماهر.
- دائرة المعارف الإسلامية، لاوست.

(ذ)

- الأذكار، للنووى.

(ر)

- الرسالة العرشية، ابن تيمية.
- رجوع الغزالى إلى اليقين، د. عمر فروخ.
- رسالة روح القدس، ابن عربى.
- رحلة ابن بطوطه، المطبعة الأزهرية.
- الرد على الجهمية، الدارامى.
- الرعاية، الحارث المحاسبى.
- رياض الصالحين، النووى.
- روح الحضارة العربية، هانز شيدر، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوى.
- الرد على المنطقيين، ابن تيمية.
- الرسالة القشيرية، الإمام القشيرى.

(ز)

- الزهد، أحمد بن حنبل.
- زغل العلم، الذهبى، مارس ١٩٥٦م.

(س)

- سير أعلام النبلاء، الذهبى، مخطوط.
- السلوك، بن تيمية.
- السياسة الشرعية، ابن تيمية.
- السنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى، د. مصطفى السباعى.
- الاستيعاب، ابن عبد البر.
- سيرة ابن هشام، ط. بولاق، ١٢٩٥هـ.

- سيرة عمر بن عبد العزيز، أبو محمد بن الحكم.
- سفيان الثورى، د. عبد الحليم محمود.

(ش)

- شخصيات قلقة فى الإسلام، عبد الرحمن بدوى.
- شطحات الصوفية، د. عبد الرحمن بدوى، مكتبة النهضة، ١٩٤٦م.
- شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية.
- شرح الأربعين النووية، النووى.
- شذرات الذهب، ابن العماد.
- شفاء السائل لتهذيب المسائل، ابن خلدون.
- شرح صحيح مسلم، النووى.

(ص)

- صون المنطق، السيوطى.
- صفة الصفوة، ابن الجوزى.
- الصارم المسلول، ابن تيمية.
- الصوفية والفقراء، ابن تيمية.
- الصوفية فى الإسلام، نكلسون، ترجمة شريبة.
- صحة أصول مذهب أهل المدينة، ابن تيمية.
- صون المنطق والكلام، السيوطى، تحقيق: د. النشار، ط. الخانجى، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.
- الصلة بين التصوف والتشيع، د. كامل الشيبى.

(ض)

• ضحى الإسلام الإسلام، أحمد أمين.

(ط)

• طبقات الحنابلة، أبو يعلى.
• الطبقات الكبرى، ابن سعد.
• الطواسين، الحلاج.

(ظ)

• ظهور الإسلام، أحمد أمين، ط ١٩٥٥م، مناهج.
• الظاهرة القرآنية، مالك بن نبى.

(ع)

• العواصم من القواصم، أبو بكر بن العربى.
• العلو للعلى الغفار، الذهبى.
• اعترافات الغزالى، د. البقرى.
• عمل اليوم والليلة، ابن السنى.
• الاعتصام، الشاطبى.
• العقيدة الحموديه، ابن تيمية.
• العقد الفريد، ابن عبد ربه.
• العقود الدرية، محمد بن عبد الهادى.
• العقيدة والشريعة، جولد تسهير.
• عيون الأخبار، ابن قتيبية.

- العقل ومجاله عند ابن تيمية، محمد دكروری.
- عدة الصابرين، ابن القيم.
- العهد العتيق، ط. لندن، على النسخة المطبوعة بروما، ١٦٧١م.

(غ)

- الغزالى الفليسوف، د. إبراهيم بيومى مدكور.
- الغزالى والمصادر اليونانية، مهرجان الغزالى.
- الغزالى، كارديفو.
- غاية الأمانى فى الرد على النبهانى، أبو المعالى السلامى.

(ف)

- فضائح الباطنية، الغزالى.
- فيصل التفرقة، الغزالى.
- الفتوحات المكية محيى الدين بن عربى.
- فصوص الحكم، ابن عربى.
- فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى، د. توفيق الطويل.
- الفصول فى اختصار سيرة الرسول ﷺ ، مطبعة العلوم، ١٣٥٧هـ.
- الفتوى الحموية، ابن تيمية.
- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ابن تيمية.
- الفهرست، ابن النديم.
- الفكر الإسلامى الحديث، محمد البهى.
- الفصل، ابن حزم.
- الفرق بين الفرق، البغدادى.

(ق)

- القول فى ترجمة شيخ الإسلام، صفى الدين الحنفى.
- قوت القلوب، أبو طالب المكى.
- قصة الحضارة، ديورانت.

(ك)

- الكامل فى التاريخ، ابن الأثير.
- كشف الخفاء ومزيل الإلباس، العجلونى.
- كتاب البيان، الباقلانى.
- كتاب الذكر، ابن أبى الدنيا.
- الكلم الطيب فى أذكار النبى ﷺ ، ابن تيمية.

(ل)

- اللمع فى تحقيق باحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد، الحلبى.
- لطائف المعارف، ابن رجب.
- اللمع، الطوسى.

(م)

- مشكلة الجبر والاختيار ورأى ابن تيمية، محمد إسماعيل عبده.
- معيار العلم، الغزالى.
- معراج السالكين، الغزالى.
- ميزان العمل، الغزالى.
- المضنون به على غير أهله، الغزالى.

- محيى الدين ابن عربى وغلاة التصوف، عباس العزاوى من الكتاب التذكارى.
- منهاج السنة، ابن تيمية.
- المنهج الأحمد، العليمى.
- مناقب الإمام أحمد، ابن الجوزى.
- المنقذ من الضلال، الدكتور عبد الحليم محمود.
- مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، د. على سامى النشار.
- الملل والنحل، الشرستانى.
- مدارج السالكين، ابن القيم.
- مجموع الرسائل والمسائل، ابن تيمية.
- مرآة الزمان، سبط ابن الجوزى.
- مشاهير علماء الأمصار، ابن حبان.
- ميزان الاعتدال، الذهبى.
- مروج الذهب، المسعودى.
- مذهب أهل المدينة، ابن تيمية.

مختصر طبقات الحنابلة، النابلسى.

- المنتظم، ابن الجوزى.
- محنة الشيخ، الذهبى.

(ن)

- نقض المنطق، ابن تيمية.
- نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، د. على سامى النشار.
- نظرات فى تاريخ الإسلام، دوزى.

- النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز.
- إنشاء الدوائر، ابن عربي.
- النشأة العلمية عند ابن تيمية، لاوست.
- النبوات، ابن تيمية.

(هـ)

- هياكل النور، السهروردى.

(و)

- الوابل الصيب من الكلام الطيب، ابن القيم.
- الورع، أحمد بن حنبل.
- الوحى المحمدى، محمد رشيد رضا.
- وجهة الإسلام، ماسينيون.

فهرس

I.P.C المركز الدولى للطباعة
6979323
010/6665032
012/4179887